R. JOLIVET

CURSO DE FILOSOFIA

AGIR

Outras edições da AGIR

NOÇÕES DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA — P.e Leonel Franca S.J.

INTRODUÇÃO GERAL À FILOSOFIA — Jacques Maritain

LÓGICA MENOR — Jacques Maritain

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA — P.e Francisco Leme Lopes S.J.

FILOSOFIA DA RELIGIÃO — Fulton J. Sheen

FILOSOFIAS EM LUTA — Fulton J. Sheen

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO — John Redden e Francis Ryan

O PROBLEMA DE DEUS E DA RELIGIÃO NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA — Miguel Frederico Sciacca

O PROBLEMA DE DEUS — P.e Leonel Franca S.J.

LIBERDADE E DETERMINISMO — P.e Leonel Franca S.J.

SOMBRAS DE MÊDO SÔBRE O SÉCULO XX — Emmanuel Mounier

ITINERÁRIO PARA A VERDADE — Ubaldo Puppi

O EXISTENCIALISMO E OUTROS MITOS DE NOSSO TEMPO — Alceu Amoroso Lima

INTRODUÇÃO CRÍTICA AO MARXISMO — Emile Baas

MAOMÉ E A TRADIÇÃO ISLAMÍTICA — Emile Dermenghem

SANTO AGOSTINHO E O AGOSTINISMO — Henri Marrou

SÓCRATES E A CONSCIÊNCIA DO HOMEM — Micheline Sauvage

Pedidos à livraria de sua preferência ou à

Livraria AGIR Editôra

Rua Bráulio Gomes, 125
Tel.: 34-8300
Caixa Postal, 6040
São Paulo, SP

Rua México, 98-B
Tel.: 42-8327
Caixa Postal 3291
Rio de Janeiro, DF

Av. Afonso Pena, 919
Tel.: 2-3038
Caixa Postal, 733
Belo Horizonte, MG

Atendemos pelo Serviço de Reembôlso Postal

CURSO DE FILOSOFIA

R. Jolivet

A prova de que êste livro veio atender a uma necessidade crucial do estudo da filosofia em nossa terra é que ràpidamente se esgotaram três edições. Esta é a quarta edição.

A primeira característica do CURSO DE FILOSOFIA de R. Jolivet e que certamente impressionará os novos leitores, é a clareza do livro; clareza na distribuição da matéria, clareza na maneira de expor qualquer assunto. Outra característica está na sua unidade. O autor, dominando perfeitamente todos os problemas da filosofia, tendo escrito um grande *Tratado de Filosofia*, pôde apresentar um livro que é fruto de madura reflexão filosófica. Desta maneira, não é uma síntese esquemática e sufocante, como por vêzes acontece com outros compêndios, mas uma exposição que realça o que de essencial existe sôbre uma determinada questão. Há assim uma unidade que se manifesta no equilíbrio da exposição, na proporção e hierarquia dos assuntos apresentados.

Nenhum outro compêndio nos parece melhor e mais atual. Nenhum se adapta melhor às exigências do programa estabelecido para o ensino secundário, e atende melhor às finalidades previstas no ensino da filosofia. O CURSO DE FILOSOFIA de R. Jolivet tem a preocupação da doutrina e da formação. Expõe muito bem, e tira ainda conseqüências de ordem pedagógica, quando o assunto o permite, que auxiliam enormemente o trabalho do professor na sua tarefa de educador. Porque o professor de filosofia, sobretudo no curso secundário, deve

(*continua na 2.ª orelha*)

(continuação da 1.ª orelha)

ser igualmente um educador, no seu sentido mais completo.

Não se julgue, no entanto, que o compêndio está dirigido estritamente ao nível secundário. Pelas suas qualidades pode ser um auxiliar magnífico para os alunos universitários. Pela ordem da exposição fornece o quadro geral de uma questão, o que facilita o seu estudo em profundidade, pois permite fàcilmente uma visão segura do campo geral em que está colocada uma questão particular.

É um livro indispensável, ainda, a qualquer homem culto, ou que preze a cultura, pois encontrará em linguagem acessível a exposição dos problemas eternos da vida humana e as suas principais soluções. Não se compreende um homem culto sem o conhecimento sequer elementar dos problemas fundamentais da filosofia. Ora, os compêndios por vêzes não o proporcionam, porque apresentam esquemas demasiadamente áridos com a aparência de simplicidade, mas realmente obscuros; por outro lado, custa ao homem aplicado a certo setor da cultura afastar-se de suas preocupações para um estudo mais acurado neste sentido. O presente compêndio parece-nos que atende plenamente a esta necessidade geral.

A leitura do compêndio nos contagia do gôsto pela disciplina do raciocínio, pois veremos então que esta disciplina, em lugar de ser cansativa e sufocante, é condição de satisfação e liberdade. Por outro lado, o gôsto da fecundidade e não de um simples jôgo intelectual, é a conseqüência desta disciplina que visa, desta forma, ùnicamente, atingir melhor as questões, colocá-las como é devido para tratá-las adequadamente.

RÉGIS JOLIVET
Professor das Faculdades Católicas de Lyon.
Decano da Faculdade de Filosofia

CURSO DE FILOSOFIA

TRADUÇÃO DE
EDUARDO PRADO DE MENDONÇA
Professor de Filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e do Colégio Pedro II.
Doutor em Filosofia

4.ª EDIÇÃO

1959

Livraria AGIR Editôra
RIO DE JANEIRO

ÍNDICE DAS MATÉRIAS

LIVRO PRIMEIRO

LÓGICA

LIVRO SEGUNDO

FILOSOFIA ESPECULATIVA

LIVRO TERCEIRO

FILOSOFIA PRÁTICA

PREFÁCIO DA EDIÇÃO BRASILEIRA

Eis afinal o curso de filosofia que se esperava e se fazia necessário: simples e completo, curto e claro, com esta unidade perfeita que lhe vem de sua fidelidade à filosofia tradicional.

Aquêles que pensam que a cultura filosófica ainda é a cultura geral por excelência, só podiam regozijar-se da importância dada à filosofia nos programas dos cursos clássico e científico que visavam completar a formação demasiadamente livresca do ginásio e preparar os estudos pròpriamente superiores da Universidade.

Não se pode deixar de reconhecer, porém, que isto veio tomar um pouco de improviso os numerosos estabelecimentos que queriam assegurar a seus alunos êste complemento de formação que em tão boa hora foi verificado indispensável. E isto, porque não admitiam, com tôda a razão, ver a filosofia reduzida a um conjunto de generalidades literárias ou à enumeração um tanto irônica das posições contraditórias sustentadas no curso da história por homens ditos de pensamento. É tão manifesto que, para muita gente, a filosofia não passa de pura história das idéias, e não há idéia, por mais extravagante que seja, que não tenha tido um dia ou outro a honra de constituir a base de certo sistema. Para outros, a filosofia tôda se reduz à psicologia, e esta a um conjunto mais ou menos sistemático de observações ou confidências pessoais que gostariam de se impor com os únicos critérios da sinceridade ou da sutileza.

A filosofia é uma ciência, e, como tôdas as ciências, e mais que tôdas pela universalidade de seu objeto e a gravidade

de suas conclusões, tem suas regras, critérios e princípios. Ela é a ciência daquilo que é, e não há nada mais exigente que o real, que existe independentemente de nós, deixando-se porém intimamente penetrar pela inteligência. Expressão e fruto do labor intelectual, a filosofia não é senão êste esfôrço da razão, tôda entregue à procura da verdade, e por isso humildemente submissa ao real.

O rigor e a complexidade da pesquisa racional acêrca das grandes leis do ser não podem dispensar um instrumento de trabalho que assegure a um tempo a ordem e o equilíbrio dos diversos tratados e a unidade dos princípios de solução dos seus problemas: guia seguro para o aluno e manual a manusear incessantemente; para o professor, quadro ideal de suas explicações e base permanente dos comentários.

O Curso *de* JOLIVET *parece feito exatamente para atender a esta necessidade. Tendo escrito um grande tratado clássico em quatro volumes, em que tão harmoniosamente se enquadra nas linhas mestras da filosofia perene de* ARISTÓTELES *e* S. TOMÁS DE AQUINO *o legítimo* apport *da inteligência e da técnica no decorrer dos séculos, quis o autor constituir uma síntese orgânica suficientemente desenvolvida para satisfazer a curiosidade do espírito e tipogràficamente apresentada de maneira a realizar o tipo de manual elementar.*

A tradução e a edição em vernáculo procuraram não sacrificar em nada o intuito do mestre. Por sua cultura, seu longo preparo e sua experiência do ensino, apesar da sua idade, como também por sua generosa dedicação à causa da filosofia, EDUARDO PRADO DE MENDONÇA *estava perfeitamente indicado para levar a bom têrmo o delicado trabalho de fazer passar para a língua portuguêsa tôda a riqueza e precisão do* Curso *de* JOLIVET. *O sucesso que lhe desejamos, e que há de coroar o esfôrço do tradutor e a oportuna iniciativa do editor, dirá mais eficientemente que nossos votos quanto lhes devem as gerações de estudantes que se arriscam corajosamente hoje no magnífico e árduo domínio da cultura filosófica. É mesmo de supor que muitos que já passaram da idade feliz dos estudos ou não dispõem das facilidades que lhes permitam entregar-se a seguidos*

trabalhos escolares, encontrarão nesta edição brasileira, além da satisfação da natural curiosidade intelectual pelos eternos problemas do mundo e do homem, os meios fáceis e decisivos de dar à sua vida esta verdadeira plenitude que nos vem do conhecimento e do amor da verdade.

Rio de Janeiro, 7 de março de 1953.

FR. PEDRO SECONDI O.P.
Professor da Pontifícia
Universidade Católica

PREFÁCIO

O presente trabalho é, ao mesmo tempo, um Curso de Filosofia *e um* Manual. *Foi, de fato, concebido inicialmente como a exposição de uma doutrina filosófica, abrangendo tôdas as partes da filosofia e conferindo-lhe a sua unidade. Permanece, por outro lado, nos moldes do que se entende por um* Manual: *destinado às classes, submete-se constantemente às exigências didáticas impostas aos livros escolares.*

Êste Curso *é, relativamente, pouco volumoso. Debaixo, porém, de uma forma breve e simples, nada lhe falta de verdadeiramente essencial, e compreende tratados omitidos geralmente nos manuais de Filosofia. Sôbre êste ou aquêle ponto, o professor poderá, por sua vez, fàcilmente completá-lo, se o julgar conveniente.*

Quanto à ordem das matérias, responde ao encadeamento lógico dos problemas filosóficos, sem deixar de obedecer também à preocupação de graduar as dificuldades. Será possível, no entanto, modificar às vêzes esta ordem, aproximando-se o estudo da Cosmologia ao da Metafísica geral e reunindo Lógica maior e Crítica do conhecimento.

Como a Lógica maior, a Cosmologia, a Psicologia e a Crítica movimentam noções que pertencem pròpriamente à Metafísica geral, poder-se-ia julgar de utilidade preceder êstes tratados de uma introdução metafísica, esboçando ao menos as teses essenciais da Ontologia. Todavia, mesmo esta ordem traz inconvenientes: as noções de metafísica geral, sendo apresentadas no início da filosofia, correm o risco de parecer arbitrárias, por não terem sido introduzidas pelo desenvolvimento progressivo da reflexão aplicada à experiência. De resto, estas no-

ções exigem uma capacidade de abstração que podemos temer não conseguir, desde o início, da parte do estudante. É por isso que preferimos abordar os problemas de Metafísica geral apenas na proporção em que forem apresentados, com uma certa naturalidade, em função do objeto mesmo dos diferentes tratados. A Lógica formal introduz a questão da verdade e a Lógica material a de causa. A Cosmologia convida à consideração das noções de quantidade e de qualidade, de extensão e de movimento, de espaço e de tempo; nas noções de matéria e de forma está incluída a divisão do ser em potência e ato. Da mesma maneira, a Psicologia ao versar sôbre a razão, conduz ao tratamento de certos aspectos da noção de ser, que a crítica do conhecimento virá ainda precisar. Por isso mesmo, os problemas da Metafísica geral se apresentam sob a forma necessária que lhes pertence de direito. Ao mesmo tempo, o tratado de Metafísica geral pode ser restringido a menores proporções e, sobretudo, aparecer, tal qual é, como realmente dirigido pelo conjunto dos esforços especulativos que o precederam e prepararam.

R. J.

NOTA PARA A 4.ª EDIÇÃO

A 4.ª edição dêste *Curso* compreende algumas modificações dignas de nota. De uma parte, os capítulos do hábito, do instinto e das inclinações foram refeitos e completados. No capítulo da imaginação, algumas páginas foram acrescentadas, dando as noções essenciais sôbre o devaneio, o sono e o sonho. — De outra parte, modificamos a ordem das questões de psicologia, de maneira a colocá-la de acôrdo com a do tomo II (Psicologia) de nosso *Tratado de Filosofia.*

R. J.

INTRODUÇÃO GERAL [1]

ART. I. *NATUREZA DA FILOSOFIA*

1. O desejo de saber, fonte das ciências.

Todo homem, diz ARISTÓTELES, está naturalmente desejoso de saber, isto é, *o desejo de saber é inato;* êsse desejo já se manifesta na criança pelos "porquês" e os "como" que ela não cessa de formular; é êle o princípio das ciências, cujo fim primeiro não será fornecer ao homem os meios de agir sôbre a natureza, mas inicialmente satisfazer sua natural curiosidade.

Se o desejo de saber é assim essencial ao homem, deve ser *universal no tempo e no espaço.* E é isto exatamente o que nos ensina a história. Não há povo, por mais atrasado, em que se não manifeste êste pendor natural do espírito, que é, por sua vez, tão antigo quanto a humanidade.

2. As diversas formas do saber:

a) *O conhecimento empírico.* A necessidade de saber gera de início os conhecimentos empíricos, que são o fruto do ato espontâneo do espírito, mas permanecem conhecimentos imperfeitos, pois que lhes falta por vêzes a objetividade e se formam ao acaso, por *generalização prematura, sem ordem nem método.* Tais são, por exemplo, as receitas meteorológicas do camponês, os provérbios e máximas que resumem as observações correntes sôbre o homem e suas paixões, etc. Êstes conhecimentos empíricos não são para desprezar. Ao

(1) Os números colocados no corpo do texto remetem aos números marginais.

contrário, constituem o primeiro degrau da ciência, que só faz aperfeiçoar os processos que o empirismo emprega para adquirir seus conhecimentos.

b) *O conhecimento científico* visa a substituir o empirismo por *conhecimentos certos, gerais e metódicos,* isto é, verdades válidas para todos os casos, em todos os tempos e lugares, e ligadas entre si por suas causas e princípios.

Assim é a ciência em geral. Sob êste aspecto, como veremos, a filosofia é uma ciência, e mesmo a mais alta das ciências humanas. O uso corrente tende, porém, a restringir a aplicação do nome "ciência" às ciências da natureza ou mais precisamente às ciências que chegam a formular leis necessárias e absolutas, fundadas no *determinismo* dos fenômenos da natureza. Tais são a Física, a Química, a Mecânica celeste, etc.

c) *O conhecimento filosófico,* enfim, é a mais alta expressão da necessidade de saber. É uma ciência, enquanto quer conhecer as coisas por suas causas. Mas ao passo que tôdas as outras ciências se restringem a descobrir as causas mais imediatas, *a Filosofia tem por fim descobrir as causas mais universais, isto é, as causas primeiras de tôdas as coisas.*

ART. II. *OBJETO DA FILOSOFIA*

2 **1. O conceito antigo de filosofia.** — A palavra *filósofo* significa "amigo da ciência e da sabedoria", e é atribuída a PITÁGORAS. Entre os antigos gregos, a filosofia era a *ciência universal;* abarcava quase todo êsse conjunto de conhecimentos que agrupamos sob os nomes de ciência, de arte e de filosofia. Esta concepção perdurou sensìvelmente até a Idade Média, a partir da qual as artes, e logo as ciências da natureza, se destacaram pouco a pouco da filosofia e conquistaram sua autonomia. Esta separação é hoje um fato consumado, e existe o maior interêsse em distinguir claramente êstes dois gêneros de conhecimentos que chamamos científicos e filosóficos.

2. Filosofia e ciência. — A ciência e a filosofia não têm o mesmo *objeto formal.* Sem dúvida, de um ponto de vista material, ciência e filosofia se aplicam ao mesmo objeto: o mundo e o homem (objeto material). Mas cada disciplina estuda êste

objeto comum sob um aspecto que lhe é próprio (objeto formal). A ciência se aquartela na determinação das leis dos fenômenos. A filosofia quer conhecer a natureza profunda das coisas, suas causas supremas e seus fins derradeiros: visa, pròpriamente, em tôdas as suas partes, ao conhecimento do que ultrapassa a experiência sensível (ou os fenômenos), e do que só é acessível à razão. Se, então, a filosofia é verdadeiramente uma ciência universal, o é enquanto tende a conhecer, não tudo, como pensavam os antigos gregos, mas os *primeiros princípios* de tudo.

Vê-se, por conseguinte, que uma explicação científica não é uma explicação filosófica; nem uma explicação filosófica, uma explicação científica. *Os problemas da ciência não são os mesmos da filosofia*: o encadeamento dos fenômenos, como a ciência os visa a descobrir, deixa intata a questão da natureza profunda das coisas, de seu valor e seu fim, e o conhecimento das essências, dos valores e dos fins não nos saberia dar a ciência das ligações fenomenais.

ART. III. *MÉTODO DA FILOSOFIA*

3 **1. O método depende do objeto formal.** — Chamamos "método" *o conjunto de processos a empregar para chegar ao conhecimento ou à demonstração da verdade.* O método de uma ciência depende do objeto mesmo desta ciência. Não se emprega, no estudo dos sêres vivos, os mesmos processos que no estudo dos sêres inorgânicos, e a química procede diversamente da física. Desta forma, é da definição e do objeto da filosofia que nós devemos deduzir o método que lhe convém.

2. O método filosófico é a um tempo experimental e racional. — Nós definimos a filosofia como a *ciência das coisas por suas causas supremas.* Daí se segue que:

a) *A filosofia parte da experiência.* Se a filosofia é de início "ciência das coisas", a saber, do homem, do mundo e de Deus, devemos começar por conhecer as coisas que queremos explicar; isto é, nosso ponto de partida será normalmente tomado na experiência. É de fato pelas propriedades das coisas que nós podemos conhecer sua natureza, e, estas

propriedades, é a experiência — vulgar ou científica — que nos faz descobri-las. É também pelos efeitos do poder divino que podemos elevar-nos até à Causa primeira do Universo, seja para afirmar a sua existência necessária, seja para determinar-lhe a natureza e os atributos, e êstes efeitos são ainda um objeto de experiência. Assim, o *método* filosófico será primeiramente *experimental,* no sentido de que o ponto de partida da filosofia é tomado na experiência.

b) *A filosofia visa, pela razão, ao que está além da experiência.* Mas como a filosofia é, por seus fins, essencialmente metafísica, isto é, quer ir além da experiência sensível e chegar até às causas primeiras, deverá fazer apêlo à razão, porque, estas causas primeiras, o homem não as vê e não as toca com os seus sentidos, e não as pode então atingir a não ser por uma faculdade superior aos sentidos. Eis por que o método filosófico é também um *método racional.*

3. **A filosofia usa apenas a razão natural.** — De outro lado, se a filosofia se serve da razão, é ùnicamente da *razão natural.* Nisto ela se distingue absolutamente da Teologia, que se apóia, como sôbre seus primeiros princípios, nas verdades reveladas, enquanto a filosofia apela ùnicamente às luzes da razão. Seu critério de verdade não é, como em teologia, a autoridade de Deus revelador, mas a evidência de seu objeto.

ART. IV. *DIVISÃO DA FILOSOFIA*

4 1. **Princípio da divisão.** — Podemos colocar-nos em variados pontos de vista para distinguir as diferentes partes da filosofia. Uma divisão hoje corrente consiste em distinguir quatro partes: lógica, psicologia, moral e metafísica. Mas esta ordem é contestável, antes de mais nada, porque deixa supor que a moral poderia constituir-se integralmente sem a metafísica: veremos, a seguir, que isto não procede — depois, porque a cosmologia, estudo do mundo material como tal, ou parece não se integrar na filosofia, mas pertencer ùnicamente às ciências da natureza, o que é um êrro, ou se insere ora na lógica material, ora na metafísica, o que não é, em um, nem em outro caso, o seu lugar normal.

Dividiremos mais lògicamente a filosofia partindo do princípio de que *as coisas podem ser consideradas quer em si mesmas quer em relação a nós.* Do primeiro ponto de vista, trata-se simplesmente de conhecê-las por seus princípios supremos e por suas causas primeiras: é o objeto da *filosofia especulativa.* — Do segundo ponto de vista, trata-se de saber como devemos usar as coisas para nosso bem absoluto: é o objeto da *filosofia prática.* — Estas partes essenciais do filosofia serão, por outro lado, naturalmente precedidas do estudo da *lógica,* que é como que o instrumento universal do saber, enquanto define os meios de chegar ao verdadeiro.

5 **2. Os diferentes tratados da filosofia.** — As subdivisões das três partes da filosofia resultarão das seguintes considerações:

a) *Problemas da lógica.* A lógica pode comportar dois pontos de vista: ou visa a determinar as condições universais de um pensamento coerente consigo mesmo (lógica formal ou menor), — ou se aplica a definir os processos ou os métodos exigidos, em cada disciplina particular, pelos diferentes objetos do saber (*Lógica material* ou *Metodologia*).

b) *Problemas da filosofia especulativa.* A filosofia especulativa, tendo por fim o conhecimento puro, visa a conhecer o mundo da natureza em si mesmo (*Filosofia da natureza*), — assim como a causa primeira do mundo, que é Deus (*Teodicéia*).

A filosofia da natureza se dividirá por sua vez em duas partes, conforme se refira ao mundo material como tal (*Cosmologia*) ou ao homem (*Psicologia*).

O estudo de Deus (existência e natureza de Deus), que compõe a Teodicéia, não pode ser abordado diretamente, pois Deus não nos é conhecido senão como autor do ser universal. Também deverá ela ser precedida lògicamente de um tratado consagrado ao conhecimento do ser em geral; êste é o objeto da *Ontologia.*

A Ontologia, por seu turno, requer o estudo preliminar do valor de nossa faculdade de conhecer. Esta, de fato, vai daqui em diante aplicar-se a realidades que não são de qualquer maneira objetos da apreensão sensível. Importa então saber se,

e em que medida, suas pretensões de chegar até aos primeiros princípios das coisas são justificadas. Êste é o objeto da *Crítica do conhecimento.*

Crítica do conhecimento, Ontologia (ou Metafísica geral) e Teodicéia constituem, em conjunto, a *Metafísica*.

c) *Problemas da filosofia prática.* A filosofia prática, já o dissemos, tem por fim definir o bem do homem. Por isto é possível colocar-se num duplo ponto de vista: do ponto de vista do *fazer,* isto é, da obra a produzir (arte em geral e artes do belo em particular), objeto da *Filosofia da arte,* — ou do ponto de vista do *agir,* isto é, da ação a realizar, o que constitui o objeto da *Moral.*

O quadro seguinte resume esta divisão da filosofia:

PARTES DA FILOSOFIA		TRATADOS	OBJETOS
I. *Lógica*		Lógica formal ou menor ...	*As leis do raciocínio correto*
		Lógica material ou maior	*Os métodos particulares*
II. *Filosofia especulativa*	Filosofia da natureza	Cosmologia	*O mundo material como tal*
		Psicologia	*O homem*
	Metafísica	Crítica do conhecimento..	*Valor da razão*
		Ontologia	*O ser em geral*
		Teodicéia	*Existência e natureza de Deus*
III. *Filosofia prática*	Filosofia da arte	....	*O belo e as artes*
	Moral	....	*A ação humana*

LIVRO I

LÓGICA

LÓGICA FORMAL — LÓGICA MATERIAL

LÓGICA

PRELIMINARES

ART. I. *DEFINIÇÃO DA LÓGICA*

6 O têrmo "lógica" vem de uma palavra grega que significa *razão*. A lógica é, de fato, a *ciência das leis ideais do pensamento, e a arte de aplicá-las corretamente à procura e à demonstração da verdade.*

1. A lógica é uma ciência, isto é, um *sistema de conhecimentos certos, fundados em princípios universais*. Nisto, a *Lógica filosófica* difere da *Lógica espontânea* ou empírica, como o que é perfeito difere do imperfeito. Porque a Lógica natural não é mais do que uma aptidão *inata* do espírito para usar corretamente as faculdades intelectuais, mas sem ser capaz de justificar racionalmente, recorrendo aos princípios universais, as regras do pensamento correto.

2. Ciência das leis ideais do pensamento, a lógica pertence por isto à *filosofia normativa,* porque não tem por fim definir o que é, mas o que *deve* ser, a saber, o que devem ser as operações intelectuais para satisfazer às exigências de um pensamento correto. Ela estabelece as condições, não de existência, mas de legitimidade.

3. A lógica é também uma arte, isto é, um *método que permite bem fazer uma obra segundo certas regras.* A Lógica, de fato, ao mesmo tempo em que define as leis ideais do pensamento, estabelece as regras do pensamento correto, cujo con-

junto constitui uma *arte de pensar.* E como o raciocínio é a operação intelectual que implica tôdas as outras operações do espírito, define-se muitas vêzes a lógica como a ciência e a arte do raciocínio correto.

4. **A lógica tem por fim a procura e a demonstração da verdade,** porque a procura e a demonstração da verdade são o fim da inteligência e, por conseguinte, da lógica, enquanto define as condições de validade das operações do espírito.

ART. II. *IMPORTÂNCIA DA LÓGICA*

7 É necessário não exagerar nem depreciar a importância da Lógica científica.

1. **A lógica empírica.** — Podemos chegar e chegamos muitas vêzes à verdade sem o auxílio da Lógica científica, sobretudo quando as operações intelectuais não comportam uma grande complexidade. Neste caso, é suficiente a Lógica espontânea, da qual a Lógica filosófica é tão-sòmente um aperfeiçoamento metódico, e LEIBNIZ disse com razão que *"as leis da Lógica não são mais do que as regras do bom-senso colocadas em ordem e por escrito".*

2. **A lógica científica.** — Mas *se o bom-senso é sempre necessário, nem sempre é suficiente.* Se se pode observar espontâneamente as regras de um pensamento correto, temos ainda mais probabilidades de o fazer quando estas regras são conhecidas e familiares. — Além disso, não se trata ùnicamente de conhecer a verdade: é necessária afastar as dificuldades e refutar os erros, e o bom-senso aí encalha muitas vêzes, porque ignora as causas de êrro e os processos sofísticos. — Enfim, o bom-senso pode tirar de uma verdade as conseqüências mais imediatas. Mas da mesma forma que não sabe elevar-se aos princípios universais, não sabe descer às conseqüências remotas.

A Lógica é então necessária para tornar o espírito mais **penetrante e para ajudá-lo a justificar suas operações recorrendo aos princípios que fundam a sua legitimidade.**

ART. III. *DIVISÃO DA LÓGICA*

8 Vimos (6) que a Lógica quer estabelecer as condições a que as operações intelectuais devem satisfazer para serem corretas. Ora, estas condições podem ser grupadas em duas grandes categorias. Existem, de início, as *condições que asseguram o acôrdo do pensamento consigo mesmo,* abstração feita de todo dado particular, de tal sorte que elas sejam válidas universalmente. Existem a seguir as *condições que decorrem das relações do pensamento com os objetos diversos a que se pode aplicar.* Donde as grandes divisões da Lógica:

1. **Lógica formal ou menor.** — É a parte da Lógica que estabelece a *forma* correta das operações intelectuais, ou melhor, que assegura o acôrdo do pensamento consigo mesmo, de tal maneira que os princípios que descobre e as regras que formula se aplicam a todos os objetos do pensamento, quaisquer que sejam.

Ora, como as operações do espírito são em número de três, a saber: a *apreensão,* o *juízo* e o *raciocínio,* a Lógica formal compreende normalmente três partes, que tratam da apreensão e da idéia, — do juízo e da proposição, — do raciocínio e da argumentação.

2. **Lógica material ou maior.** — É a parte da Lógica que determina as *leis particulares* e as *regras especiais* que decorrem da natureza dos objetos a conhecer. Ela define os métodos das matemáticas, da física, da química, das ciências naturais, das ciências morais, etc., que são outras tantas lógicas especiais.

À lógica maior, podemos ligar o *estudo das condições da certeza* assim como dos *sofismas* pelos quais o falso se apresenta sob as aparências do verdadeiro. Estas questões não se confundem absolutamente com aquelas de que trata a Crítica do conhecimento. Não se cuida, efetivamente, em lógica, senão de definir, de um ponto de vista formal, o que são *de direito* a verdade e o êrro e quais são as *condições de direito* da certeza, enquanto que a Crítica do conhecimento tem por objeto resolver a questão de saber se *de fato* nossas faculdades de conhecer são capazes de atingir a verdade.

PRIMEIRA PARTE

LÓGICA FORMAL

9 A lógica formal estabelece as condições da conformidade do pensamento consigo mesmo. Não visa, então, às operações intelectuais do ponto de vista de sua natureza: isto compete à Psicologia, mas do ponto de vista de sua *validade intrínseca*, quer dizer, de sua *forma*. Ora, todo raciocínio se compõe de juízos, e todo juízo, de idéias: há lugar, pois, para distinguir três operações intelectuais especìficamente diferentes:

1. **Apreender**, isto é, conceber uma idéia.

2. **Julgar**, isto é, afirmar ou negar uma relação entre duas idéias.

3. **Raciocinar**, isto é, de dois ou vários juízos dados, tirar um outro juízo que dêstes decorre, necessàriamente.

A Lógica estuda estas três operações em si mesmas, a saber, enquanto elas são atos do espírito, e nas suas expressões verbais, que são: para a apreensão, o *têrmo;* — para o juízo, a *proposição;* — para o raciocínio, o *argumento.*

Todos os princípios e tôdas as regras válidas das operações do espírito o são também e da mesma maneira de suas expressões verbais.

Capítulo Primeiro

A APREENSÃO E O TÊRMO

Art. I. *DEFINIÇÕES*

10 1. **Apreender** significa *apanhar, tomar,* e a apreensão, do ponto de vista lógico, é o *ato pelo qual o espírito concebe uma idéia, sem nada afirmar ou negar.* A apreensão difere então do juízo, que, veremos, consiste em afirmar ou negar uma coisa de uma outra.

2. **A idéia,** ou conceito, *é a simples representação intelectual de um objeto.* Difere essencialmente da imagem, que é a representação determinada de um objeto sensível.

3. **O têrmo** é a *expressão verbal da idéia.* Do ponto de vista lógico, é necessário distinguir o têrmo da palavra. O têrmo pode de fato comportar várias palavras (por exemplo: o bom Deus, alguns homens, uma ação de estrondo), que, entretanto, constituem uma única idéia lógica.

Art. II. *COMPREENSÃO E EXTENSÃO*

11 Pode-se considerar uma idéia, e assim também um têrmo, do ponto de vista da compreensão e do ponto de vista da extensão. Esta distinção é de importância capital para tôda a lógica formal.

1. **A compreensão** é o conteúdo de uma idéia, isto é, o *conjunto de elementos de que uma idéia se compõe.* Assim, a

compreensão da idéia de homem implica os elementos seguintes: ser, vivente, sensível, racional.

2. A extensão é o *conjunto de sujeitos a que a idéia convém*. É assim que a idéia de homem convém aos canadenses, aos franceses, aos negros, aos brancos, a Pedro, a Tiago, etc.

3. Relação da compreensão e da extensão.

a) *A compreensão de uma idéia está na razão inversa de sua extensão*. A idéia de ser, que é a menos rica de tôdas, é também a mais universal; a idéia de homem, implicando elementos mais numerosos, não se aplica senão a uma parte dos sêres, e a idéia de francês, que acrescenta à idéia de homem novos elementos, é ainda mais restrita; enfim, a idéia de tal indivíduo Pedro, Paulo, de que a compreensão é a mais rica, é também a mais limitada quanto à extensão.

b) *O gênero e a espécie*. É assim possível ordenar as idéias, e, portanto, os sêres que elas representam, segundo uma hierarquia baseada em sua extensão. A idéia superior em extensão se chama *gênero* em relação à idéia inferior, a esta *espécie* em relação à primeira. Em princípio, chama-se *gênero* tôda idéia que contém em si outras idéias gerais (animal em relação a homem, pássaro, peixe. etc.), e *espécie* tôda idéia que não contém senão indivíduos.

ART. III. *CLASSIFIÇÃO DAS IDÉIAS E DOS TÊRMOS*

12 Podemos colocar-nos de vários pontos de vista para classificar as idéias.

1. Do ponto de vista de sua perfeição.

a) *A idéia é adequada* desde que represente no espírito todos os elementos do objeto. É *inadequada* no caso contrário.

b) *A idéia é clara* desde que seja suficiente para fazer reconhecer seu objeto entre todos os outros objetos, e *obscura* no caso contrário.

c) *A idéia é distinta ou confusa* conforme faça conhecer ou não os elementos que compõem seu objeto. Uma idéia clara pode não ser distinta: um jardineiro tem uma idéia clara, mas

não distinta (ao contrário do botanista) das flôres que cultiva. Pelo contrário, uma idéia distinta é necessàriamente clara.

2. Do ponto de vista de sua compreensão e de sua extensão.

a) *Quanto à compreensão,* uma idéia *é simples* ou *composta,* conforme compreenda um ou mais elementos. A idéia de ser (o que é) é simples; a idéia de homem (animal racional) é composta.

b) *Quanto à extensão,* devemos distinguir:

A idéia singular: a que só pode aplicar-se a um único indivíduo: Pedro, esta árvore, êste livro.

A idéia particular: a que se aplica de maneira indeterminada a uma parte sòmente de uma espécie ou de uma classe dadas. Ela é marcada geralmente pelo adjetivo indefinido *algum.*

A idéia universal: a que convém a todos os indivíduos de um gênero ou de uma espécie dados: o homem, o círculo, o animal, a mesa, etc.

A idéia singular equivale a uma idéia universal, porque se ela se restringe a um único indivíduo, esgota ao mesmo tempo tôda a sua extensão.

3. Do ponto de vista de suas relações mútuas. — As idéias podem ser entre si:

a) *Contraditórias,* quando uma é exclusiva da outra sem que haja intermediário possível entre uma e outra. Por exemplo: ser e não ser; estar em Paris e não estar em Paris; ser avarento e não ser avarento.

b) *Contrárias,* quando exprimem as notas mais opostas num gênero dado, de tal sorte que haja um intermediário entre êles: branco e prêto; avarento e pródigo; estar em Paris e estar em Roma.

ART. IV. *REGRA FORMAL DAS IDÉIAS E DOS TÊRMOS*

13 **1. Em si mesma, uma idéia não é nem verdadeira, nem falsa,** porque não contém nenhuma afirmação. **Ela é o que é** e nada mais.

2. Uma idéia pode ser contraditória, isto é, compreender elementos que se excluem mùtuamente. Seja a idéia de círculo quadrado.

As idéias contraditórias só podem ser idéias confusas, porque é impossível conceber claramente e distintamente uma idéia realmente contraditória (que é, em realidade, um vazio de idéia).

É necessário, então, *agir de maneira que nossas idéias não contenham elementos contraditórios.* Ora, como a contradição nas idéias provém sempre de sua confusão, é necessário dissipar esta confusão analisando-as, isto é, é necessário defini-las e dividi-las.

Art. V. *A DEFINIÇÃO*

14 **1. Noção.** — Definir, segundo o sentido etimológico, é *delimitar.* A definição lógica consiste de fato em circunscrever exatamente a compreensão de um objeto, ou, em outros têrmos, em *dizer o que uma coisa é.*

2. Divisão. — Distinguem-se:

a) *A definição nominal,* que exprime o sentido de uma palavra. Assim, dizer que a *palavra* "definir" significa "delimitar" é dar definição nominal.

b) *A definição real,* que exprime a natureza da *coisa* mesma. A definição real pode ser:

Essencial. É a que se faz *pelo gênero próximo e a diferença específica.* Define-se, assim, o homem: um animal racional, *animal* sendo o gênero próximo, isto é, a idéia imediatamente superior, quanto à extensão, à idéia de homem, e *racional* sendo a diferença específica, isto é, a qualidade que, acrescentada a um gênero, constitui uma espécie, distinta como tal de tôdas as espécies do mesmo gênero.

Descritiva. É a que, à falta dos caracteres essenciais (gênero próximo e diferença específica), *enumera os caracteres exteriores* mais marcantes de uma coisa, para permitir distingui-la de tôdas as outras. (O carneiro é um animal ruminante de cabeça alongada, de nariz recurvado, ôlho terno, etc.) É a definição em uso nas ciências naturais.

3. **Regras da definição.** — Existem duas:

a) *A definição deve ser mais clara do que o definido.* Portanto, é necessário que ela não contenha o têrmo a definir, — que não seja normalmente negativa, pois dizer que o homem não é um anjo, não é esclarecer a questão da natureza do homem, — enfim, que seja breve.

b) *A definição deve convir a todo o definido e apenas ao definido.* Quer dizer que ela não deve ser *nem muito sumária* (o homem é um animal racional de côr branca), — *nem muito ampla* (o homem é um animal).

ART. VI. *A DIVISÃO*

15 A divisão das idéias em seus elementos é uma das mais necessárias para obter uma boa definição.

1. **Definição.** — Dividir é *distribuir um todo em suas partes.* Há, então, tantas modalidades de divisões quantas de todos.

2. **Espécies.** — Chama-se *todo* o que pode ser subdividido fìsicamente, ou ao menos idealmente, em muitos elementos. Donde três modalidades de todo: físico, lógico e moral.

a) *Físico.* O todo físico é *aquêle cujas partes são realmente distintas.* Êste todo pode ser: *quantitativo,* enquanto composto de partes homogêneas: um bloco de mármore, — *essencial,* enquanto formando uma essência completa: o homem, — *potencial,* enquanto composto de diferentes faculdades: a alma humana como composto de inteligência e de vontade, — *acidental,* enquanto composto de partes unidas pelo exterior: uma mesa, um monte de seixos.

b) *Lógico* (ou *metafísico*). O todo lógico é *aquêle em que as partes se distinguem apenas pela razão.* Exprime-se por uma *noção universal,* que contém outras a título de partes subjetivas. Assim, o gênero contém suas espécies: tal idéia de metal em relação aos diferentes metais (ferro, estanho, cobre, zinco, etc.) ou ainda a idéia de animal em relação a animal racional (homem) e a animal não racional (bruto).

c) *Moral.* O todo moral é *aquêle cujas partes, atualmente distintas e separadas, são unidas pelo elo moral de um mesmo fim*: uma nação, um exército, uma escola, uma família, dois amigos. etc. É expresso por um conceito coletivo.

3. **Regras.** — Uma divisão, para ser boa, deve ser:

a) *Completa* ou adequada, isto é, enumerar todos os elementos de que o todo se compõe.

b) *Irredutível,* isto é, não enumerar mais do que os elementos verdadeiramente distintos entre si, de maneira que nenhum esteja compreendido no outro. A divisão seguinte: o homem se compõe de um corpo, de uma alma e de uma inteligência, peca contra esta regra, pois a alma humana compreende a inteligência.

c) *Fundada no mesmo princípio,* e, portanto, servir-se de membros verdadeiramente opostos entre si. A divisão seguinte: minha biblioteca se compõe de livros de filosofia e de livros de formato *in-8.º*, peca contra esta regra, porque *formato in 8.º* não se opõe a *filosofia*.

CAPÍTULO SEGUNDO

O JUÍZO E A PROPOSIÇÃO

ART. I. *DEFINIÇÕES*

16 **1. Definição do juízo.** — O juízo é o *ato pelo qual o espírito afirma alguma coisa de outra;* "Deus é bom", o "homem não é imortal" são juízos, enquanto um afirma de Deus a bondade, o outro nega do homem a imortalidade.

O juízo comporta então necessàriamente *três elementos,* a saber: um *sujeito,* que é o ser de que se afirma ou nega alguma coisa; — um *atributo* ou predicado: é o que se afirma ou nega do sujeito; — uma *afirmação* ou uma *negação.*

O sujeito e o atributo compõem a *matéria* do juízo e a *forma* do juízo resulta da afirmação ou da negação.

2. Definição da proposição. — A proposição é a *expressão verbal do juízo.*

Ela se compõe, como o juízo, de *dois têrmos,* sujeito e predicado, e de um *verbo,* chamado *cópula* (isto é, *elo*), pois liga ou desliga os dois têrmos.

O *verbo* da proposição lógica *é sempre o verbo ser, tomado no sentido copulativo* ou relativo, como nesta proposição: "Deus é bom", e não no sentido absoluto, em que êle significa existir, como nesta proposição: "Deus é". Muitas vêzes, o verbo gramatical compreende a um tempo o verbo lógico e o atributo. Assim, esta proposição: "Eu falo" se decompõe, do ponto de vista lógico, nesta: "Eu sou falante". Da mesma forma, "Deus existe" se decompõe assim: "Deus é existente".

ART. II. *ESPÉCIES DE JUÍZOS E DE PROPOSIÇÕES*

17 **1. Classificação dos juízos.** — Podem-se classificar os juízos do ponto de vista de sua *forma* e do ponto de vista de sua *matéria.*

a) *Do ponto de vista da forma.* Distinguem-se os juízos *afirmativos* e os juízos *negativos.*

b) *Do ponto de vista da matéria.* Distinguem-se os juízos *analíticos* e os juízos *sintéticos.*

Chama-se *analítico* um *juízo em que o atributo é ou idêntico ao sujeito* (o que é o caso da definição: "O homem é um animal racional"), ou *essencial* ao sujeito ("O homem é racional"), ou *próprio* (1) ao sujeito ("O círculo é redondo").

Chama-se *sintético* um *juízo cujo otributo não exprime* nada de *essencial, nem de próprio ao sujeito*: "Êste homem é velho", "O tempo está claro".

2. Classificação das proposições. — Podemos classificar as proposições do ponto de vista da *quantidade* e do ponto de vista da *qualidade.*

A. A *quantidade* de uma proposição depende da *extensão do sujeito.* Pode-se então distinguir:

a) *As proposições universais*: aquelas cujo *sujeito* é um têrmo *universal, tomado universalmente.* Por exemplo: "O homome (ou: todo homem) é mortal".

b) *As proposições particulares*: aquelas em que o *sujeito* é um têrmo *particular*: "Algum homem é virtuoso".

c) *As proposições singulares*: aquelas cujo *sujeito* é um têrmo *singular*: "Pedro é sábio", "esta árvore é velha". Estas proposições, pela razão dada anteriormente (12), devem ser assimiladas às proporções universais.

B. *A qualidade* de uma proposição depende da *afirmação* ou da *negação,* conforme a relação do atributo ao sujeito seja uma relação de conveniência ou de não-conveniência.

---

(1) A *propriedade* em lógica é um caráter que não pertence à essência do sujeito, mas decorre dela necessàriamente.

3. **As quatro proposições.** — Como tôda proposição tem ao mesmo tempo uma quantidade e uma qualidade, podem-se distinguir quatro espécies de proposições, que os lógicos designam por vogais, a saber:

a) *A universal afirmativa* (A) : Todo homem é mortal.

b) *A universal negativa* (E) : Nenhum homem é puro espírito.

c) *A particular afirmativa* (I) : Algum homem é sábio.

d) *A particular negativa* (O) :Algum homem não é sábio.

4. **Relação dos têrmos do ponto de vista da extensão, nas universais.**

a) *Nas afirmativos* (A), *o sujeito* é tomado *em tôda a sua extensão,* mas o *predicado* é tomado apenas *em parte de sua extensão.* "O homem é mortal" significa que o homem é um dos mortais, isto é, uma parte dos sêres mortais.

b) *Nas negativas* (E), *o sujeito e o atributo* são tomados um e outro *em tôda a sua extensão*: "Nenhum homem é puro espírito" significa que o homem não é nenhum dos puros espíritos.

ART. III. *DA OPOSIÇÃO*

18 1. **Noção.** — Quando se tomam as proposições não já em si memas, mas em suas mútuas relações, verifica-se que elas podem opor-se entre si de várias maneiras. Definiremos então a oposição como a *relação de duas proposições que, tendo o mesmo sujeito e o mesmo predicado, têm um qualidade ou uma quantidade diferente, ou seja, a um tempo, uma qualidade e uma quantidade diferentes.*

2. **As diversas oposições.** — São em número de quatro.

a) *As proposições contraditórias.* Chamam-se contraditórias *duas proposições que diferem ao mesmo tempo pela quantidade e pela qualidade:* uma nega o que a outra afirma, sem que haja intermediário entre a afirmação e a negação:

Todo homem é sábio (A).
Algum homem não é sábio (O).

b) *As proposições contrárias.* Chamam-se contrárias *duas proposições universais que diferem pela qualidade:*

Todo homem é sábio (A).
Nenhum homem é sábio (E).

c) *As proposições subcontrárias.* Chamam-se subcontrárias *duas proposições particulares que diferem pela qualidade:*

Algum homem é sábio (I).
Algum homem não é sábio (O).

d) *As proposições subalternas.* Chamam-se subalternas, *duas proposições que só diferem em quantidade:*

Todo homem é virtuoso (A).
Algum homem é virtuoso (I).
Nenhum homem é puro espírito (E).
Algum homem não é puro espírito (O).

3. Leis das oposições.

a) *Lei das contraditórias.* Duas proposições contraditórias (A e O, E e I) não podem ser *nem verdadeiras, nem falsas ao mesmo tempo.* Se uma é verdadeiro, a outra é necessàriamente falsa; se uma é falsa, a outra é necessàriamente verdadeira.

b) *Lei das contrárias.* Duas proposições contrárias (A e E) *não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo;* se uma é verdadeira, o outra é falsa. *Podem, no entanto, ser falsas ao mesmo tempo.*

Em matéria necessária (isto é, desde que o predicado seja da essência do sujeito), duas *contrárias* não podem ser simultâneamente falsas. Pode-se, então, concluir da falsidade de uma a verdade da outra.

c) *Lei das subcontrárias.* Duas proposições subcontrárias (I e O) *não podem ser falsas ao mesmo tempo. Mas podem ser verdadeiras ao mesmo tempo.*

Em *matéria necessária,* duas subcontrárias não podem ser verdadeiras simultâneamente. Pode-se, então, concluir da verdade de uma a falsidade da outra.

d) *Lei das subalternas.* Duas proposições subalternas (A e I, E e O) *podem ser verdadeiras ao mesmo tempo e falsas*

ao mesmo tempo, assim como uma pode ser verdadeira e a outra falsa.

ART. IV. *CONVERSÃO DAS PROPOSIÇÕES*

19 **1. Natureza da conversão.** — Seja a proposição seguinte: "Nenhum círculo é quadrado". Podemos enunciar a mesma verdade, invertendo os têrmos, isto é, fazendo do sujeito, predicado, e do predicado, sujeito: "Nenhum quadrado é círculo". Desta forma *convertemos* a primeira proposição, quer dizer, transpomo-la, por inversão dos extremos, em uma outra proposição exprimindo a mesma verdade. A conversão pode então ser definida como o *processo lógico que consiste em transpor os têrmos de uma proposição sem modificar a qualidade.*

2. Regra geral da conversão. — A proposição que resulta da conversão não deve afirmar (ou negar) nada mais do que a proposição convertida. Portanto, ora a quantidade da proposição não muda (*conversão simples*), ora, ao contrário, há mudança de quantidade (*conversão por acidente*).

3. Aplicações.

a) *A universal afirmativa* (A) se converte em uma *particular afirmativa.* Seja a proposição: "Todo homem é mortal". *Homem* é universal, e *mortal* é particular (**17**). Teremos então: "algum mortal é homem".

Esta proposição, como não se converte simplesmente, não é *recíproca.* É necessário abrir exceção para o caso em que a *universal afirmativa* é uma *definição.* Neste caso, ela se converte simplesmente: "O homem é um animal racional". "O animal racional é o homem".

b) *A universal negativa* (E) *se converte simplesmente,* porque os dois têrmos são aí tomados universalmente (**17**): "Nenhum homem é puro espírito". "Nenhum puro espírito é homem". Esta proposição é então *recíproca.*

c) *A particular afirmativa* (I) *se converte também simplesmente,* quer dizer que ela é *recíproca,* porque os dois têrmos são aí tomados particularmente: "Algum homem é sábio". "Algum sábio é homem".

d) *A particular negativa* (O) *não pode ser convertida regularmente.* Seja a proposição: "Algum homem não é médico"; não se pode fazer do sujeito *homem* um atributo, porque êle tomaria uma extensão universal na proposição negativa: "Algum médico não é homem".

Mas podemos converter esta proposição por *contraposição*, isto é, acrescentando a particular negativa aos têrmos convertidos: "Algum homem não é médico"; "Algum não médico não é não homem"; isto é: "Algum não médico é homem".

CAPÍTULO TERCEIRO

O RACIOCÍNIO E O ARGUMENTO

ART. I. *DEFINIÇÕES*

20 1. O raciocínio, em geral, é a *operação pela qual o espírito, de duas ou mais relações conhecidas, conclui uma outra relação que desta decorre lògicamente.* Como, por outro lado, as relações são expressas pelos juízos, o raciocínio pode também definir-se como a operação que consiste em tirar de dois ou mais juízos um outro juízo contido lògicamente nos primeiros.

O raciocínio é então uma passagem do conhecido para o desconhecido.

2. O argumento é a *expressão verbal* do raciocínio.

3. O encadeamento lógico das proposições que compõem o argumento se chama *forma* ou *conseqüência* do argumento.

As próprias *proposições* formam a *matéria* do argumento.

A proposição a que chega o raciocínio se chama *conclusão* ou *conseqüente*, e as proposições de onde é tirada a conclusão se chamam coletivamente o *antecedente:*

O homem é mortal. Ora, Pedro é homem (*Antecedente*).
Logo, Pedro é mortal (*Conclusão*).

4. **Conseqüência e conseqüente.** — Estas definições permitem compreender que *um argumento pode ser bom para a conseqüência e mau para a conclusão* ou conseqüente.

Por exemplo:

Todo homem é imortal.
Ora, Pedro é homem.
Logo, Pedro é imortal.
{ Conseqüência boa.
Conseqüente mau.

Do mesmo modo, um argumento pode ser *mau para a conseqüência e bom para a conclusão* ou conseqüente. Seja:

O homem é livre.
Ora, Pedro é homem.
Logo, Pedro é falível.
{ Conseqüente bom.
Conseqüência má.

5. **A inferência.** — O têrmo *inferência* é muitas vêzes tomado como sinônimo de *raciocínio*. Na realidade, tem um sentido muito geral e se aplica não sòmente a tôda espécie de raciocínio (dedução, indução), mas também, embora menos pròpriamente, às diferentes operações de conversão (19). Servimo-nos, neste último caso, do têrmo *inferência imediata*.

Art. II. *DIVISÃO*

21 Como o raciocínio consiste em se servir do que se conhece para encontrar o que se ignora, dois casos podem produzir-se, conforme seja o que se conhece inicialmente uma *verdade universal* (raciocínio dedutivo), ou um ou vários *casos singulares* (raciocínio indutivo).

1. **O raciocínio dedutivo.** — O raciocínio dedutivo é um *movimento de pensamento que vai de uma verdade universal a uma outra verdade menos universal* (ou singular). Por exemplo:

Tudo o que é espiritual é incorruptível.
Ora, a alma humana é espiritual.
Logo, a alma humana é incorruptível.

"A *alma humana* é incorruptível" é uma verdade menos geral do que a que enuncia que "*tudo o que é espiritual* é incorruptível".

A expressão principal dêste raciocínio é o *silogismo*.

2. **O raciocínio indutivo.** — O raciocínio indutivo é um *movimento de pensamento que vai de uma ou várias verdades singulares a uma verdade universal.* Sua forma geral é a seguinte:

O calor dilata o ferro, o cobre, o bronze, o aço.
Logo, o calor dilata todos os metais.

ART. III. *O SILOGISMO*

§ 1. NOÇÕES GERAIS

22 1. **Natureza do silogismo.** — O silogismo é um *argumento pelo qual, de um antecedente que une dois têrmos a um terceiro, tira-se um conseqüente que une êstes dois têrmos entre si.*

a) *Composição do silogismo.* Todo silogismo regular se compõe então de *três proposições,* nas quais *três têrmos* são comparados dois a dois. Êstes têrmos são:

O *têrmo maior* (T), assim chamado porque é o que tem maior extensão.

O *têrmo menor* (t), assim chamado porque é o que tem menor extensão.

O *têrmo médio* (M), assim chamado porque é o *intermediário* entre o têrmo maior e o menor.

As duas primeiras proposições, que compõem coletivamente o antecedente, se chamam *premissas,* e a terceira, *conclusão.* — Das duas premissas, a que contém o têrmo maior se chama *maior.* A que contém o têrmo menor, se chama *menor.*

b) *Forma do silogismo.* Para compreender a natureza do silogismo, tal como o definimos, suponhamos que procurássemos a relação que existe entre a caridade e a amabilidade, estabelecendo esta relação, não empìricamente, mas lògicamente, isto é, *sôbre princípios necessários.* Para conhecer esta relação e sua razão de ser, iremos comparar sucessivamente a caridade à virtude e a amabilidade à virtude, porque sabemos que a caridade é uma virtude e que a virtude é amável. Podemos concluir desta comparação que a caridade, sendo uma virtude, é necessàriamente amável. Quer dizer que deduzimos, da iden-

tidade (lógica) da amabilidade e da caridade à virtude, a identidade da amabilidade e da caridade. A idéia de virtude nos serviu, então, de têrmo médio. Donde o silogismo seguinte:

M T
A virtude é amável.
t M
Ora, a caridade é uma virtude.
t T
Logo, a caridade é amável.

Pode-se imediatamente deduzir da forma do silogismo, tal qual ressalta do que acabamos de dizer, que o *têrmo médio deve encontrar-se nas duas premissas,* em relação, numa (maior), com o têrmo maior, noutra (menor), com o têrmo menor — e que *êle não deve jamais encontrar-se na conclusão.*

23 **2. Princípios do silogismo.** — Êstes princípios decorrem da natureza do silogismo. O primeiro é tomado do ponto de vista da compreensão, isto é, da consideração do conteúdo das idéias presentes no silogismo. O segundo é tomado do ponto de vista da extensão, isto é, da consideração das classes ou dos indivíduos aos quais se aplicam as idéias presentes no silogismo. Êstes dois pontos de vista são, de resto, rigorosamente correlativos (10).

a) *Princípio da compreensão.* Duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si.

Duas coisas das quais uma é idêntica e a outra não é idêntica a uma terceira não são idênticas entre si.

b) *Princípio da extensão.* Tudo que é afirmado universalmente de um sujeito é afirmado de tudo que é contido neste sujeito. Se se afirma universalmente que a virtude é amável, afirma-se pelo mesmo fato que cada uma das virtudes é amável.

Tudo que se nega universalmente de um sujeito é negado de tudo que está contido neste sujeito. Se se nega universalmente que o homem é imortal, a negação se aplica necessàriamente a cada um dos homens.

§ 2. Regras do silogismo

24 As regras do silogismo não são nada mais que *aplicações* variadas dos princípios que acabamos de enunciar.

Os lógicos enumeram *oito regras* do silogismo, das quais quatro se referem aos têrmos e quatro às proposições. Mas estas oito regras podem ser reduzidas a *três regras principais*, a saber:

1. **Primeira regra.** — *O silogismo não deve conter senão três têrmos.*

a) Peca-se muitas vêzes contra esta regra dando ao têrmo médio *duas extensões* (e, por conseguinte, *duas significações*) diferentes, o que equivale a introduzir um quarto têrmo no silogismo. No exemplo seguinte:

O *cão* ladra.
Ora, o *cão* é uma constelação.
Logo, uma constelação ladra,

o têrmo médio *cão* é tomado num sentido, na maior, e num outro, na menor. Existem, então, quatro têrmos.

b) Peca-se ainda contra esta regra, tomando duas vêzes o têrmo médio *particularmente*. Por exemplo, no silogismo:

Alguns *homens* são santos.
Ora, os criminosos são *homens*.
Logo, os criminosos são santos,

o têrmo médio *homens*, sendo particular nas duas premissas, é tomado, numa, em parte de sua extensão, e noutra, numa outra parte de sua extensão, o que dá quatro têrmos.

c) Peca-se, enfim, contra a mesma regra dando ao têrmo menor ou ao maior uma *extensão maior* na conclusão do que nas premissas. Seja o silogismo:

Os etíopes são negros.
Ora, todo etíope é *homem*.
Logo, todo *homem* é negro.

Êste silogismo tem quatro têrmos, porque *homem* é tomado particularmente na menor e universalmente na con-

clusão (17). Para que o silogismo fôsse correto, dever-se-ia concluir: "Logo, *algum homem* é negro".

2. **Segunda regra.** — *De duas premissas negativas, nada se pode concluir.* Se, de fato, nem o têrmo menor, nem o têrmo maior são idênticos ao médio, não há relação entre êles, e nenhuma conclusão é possível. É assim que nada se segue destas premissas:

O homem não é um puro espírito.
Ora, um puro espírito não é mortal.
Logo ....

3. **Terceira regra.** — *De duas premissas particulares, nada se pode concluir.* De fato, neste caso, três hipóteses são possíveis:

a) As duas premissas são afirmativas. O têrmo médio é, então, tomado duas vêzes particularmente (pois, nas particulares afirmativas, o sujeito e o predicado são ambos particulares), e o silogismo tem quatro têrmos.

b) As duas premissas são negativas. Peca-se, então, contra a segunda regra.

c) Uma premissa é afirmativa, a outra negativa. O médio deve então ser atributo da negativa, que é o único têrmo universal das premissas (17). Mas, como a conclusão será particular negativa [1], o têrmo maior, que é seu predicado, será tomado universalmente, e terá por conseguinte maior extensão do que nas premissas, e o silogismo terá quatro têrmos.

Nada se pode concluir de duas premissas particulares, sem violar uma das regras do silogismo.

§ 3. Figuras do silogismo

25 A figura do silogismo *resulta do lugar do têrmo médio nas premissas.* Ora, o médio pode ser sujeito nas duas premissas ou atributo nas duas premissas, ou sujeito numa e atributo na outra. Donde *quatro figuras:*

---

(1) Em virtude de uma regra do silogismo, segundo a qual a conclusão segue sempre a parte mais fraca, isto é: é negativa, se uma das premissas é negativa, e particular, se uma das premissas é particular

1. **Primeira figura.** — *O têrmo médio é sujeito na maior e predicado na menor:*

Todo homem (M) é mortal (T).
Ora, Pedro (t) é homem (M).
Logo, Pedro (t) é mortal (T).

2. **Segunda figura.** — *O médio é predicado nas duas premissas:*

Todo círculo (T) é *redondo* (M).
Ora, nenhum triângulo (t) é *redondo* (M).
Logo, nenhum triângulo (t) é círculo (T).

3. **Terceira figura.** — *O médio é sujeito nas duas premissas:*

A *caridade* (M) é amável (T).
Ora, a *caridade* (M) é uma virtude (t).
Logo, alguma virtude (t) é amável (T).

4. **Quarta figura.** — *O médio é predicado na maior e sujeito na menor:*

Pedro (T) é *homem* (M).
Ora, todo *homem* (M) é mortal (t).
Logo, algum mortal (t) é Pedro (T).

Em realidade, esta quarta *figura* (chamada figura galênica) não é uma figura distinta. Ela é apenas uma *forma indireta* da primeira figura.

§ 4. Modos do silogismo

26 1. **Definição e divisão.** — O modo do silogismo resulta da *disposição das premissas segundo a qualidade e a quantidade* (A, E, I, O). Cada uma das duas premissas pode ser universal afirmativa (A), universal negativa (E), particular afirmativa (I), particular negativa (O). Por conseguinte, tem-se, na maior, quatro casos possíveis, e, em cada um dêstes casos, quatro casos possíveis na menor, o que dá *dezesseis combinações*, seja:

Maior:	AAAA	EEEE	IIII	OOOO
Menor:	AEIO	AEIO	AEIO	AEIO

Ora *êstes dezesseis modos podem existir em cada uma das quatro figuras*, e tem-se por conseguinte 16 × 4 = 64 combinações possíveis.

2. **Modos legítimos.** — Um grande número dêstes 64 modos possíveis peca contra uma das regras do silogismo. Os lógicos mostram que *dezenove modos sòmente são legítimos*. Êles os designam por palavras latinas de três sílabas. A vogal da primeira sílaba designa a natureza da maior, a da segunda a natureza da menor e a da terceira a natureza da conclusão. Eis, a título de exemplo, os modos legítimos das duas primeiras figuras:

a) *Primeira figura.* Quatro modos legítimos:

AAA	EAE	AII	EIO
Barbara	Celarent	Darii	Ferio

b) *Segunda figura:*

EAE	AEE	EIO	AOO
Cesare	Camestres	Festino	Baroco

§ 5. Espécies do silogismo

27 Distinguem-se duas espécies de silogismos: o silogismo *categórico* e o silogismo *hipotético*.

A. Definições.

1. **O silogismo categórico** é aquêle em que a *maior afirma* ou *nega* puramente e simplesmente. É o de que tratamos até aqui.

2. **O silogismo hipotético** *põe, na maior*, uma *alternativa, e, na menor, afirma ou nega uma das partes da alternativa.*

B. O silogismo hipotético.

1. **Divisão.** — Existem *três espécies* de silogismos hipotéticos:

a) *O silogismo condicional:* aquêle em que a *maior* é uma proposição *condicional*:

Se Pedro estudar, será bem sucedido nos exames.
Ora, êle estuda.
Logo, será bem sucedido nos exames.

b) *O silogismo disjuntivo:* aquêle em que a *maior* é uma proposição *disjuntiva:*

Ou Pedro é estudioso, ou é preguiçoso.
Ora, êle é estudioso.
Logo, não é preguiçoso.

c) *O silogismo conjuntivo:* aquêle em que a *maior* é uma proposição *conjuntiva:*

Pedro não lê e passeia ao mesmo tempo.
Ora, êle passeia.
Logo, êle não lê.

2. **Redução.** — O silogismo disjuntivo e o silogismo conjuntivo se reduzem a *silogismos condicionais.*

a) *Redução do silogismo disjuntivo:*

Se Pedro é estudioso, não é preguiçoso.
Ora, êle é estudioso.
Logo, não é preguiçoso.

b) *Redução do silogismo conjuntivo:*

Se Pedro passeia, não lê.
Ora, êle passeia.
Logo, não lê.

3. **Regras.** — São em número de quatro.

a) *Dar a condição, é dar o condicionado:* Se Pedro estuda, êle existe. Ora, êle estuda. Logo, êle existe.

b) *Dar o condicionado, não é dar a condição:* Se Pedro estuda, êle existe. Ora, êle existe. Logo, êle estuda (Conclusão ilegítima, pois Pedro pode existir sem estudar.)

c) *Negar o condicionado, é negar a condição:* Se Pedro estuda, êle existe. Ora, êle não existe. Logo, êle não estuda.

d) *Negar a condição não é negar o condicionado:* Se Pedro estuda, êle existe. Ora, êle não estuda. Logo, êle não existe. (Conclusão ilegítima, pois Pedro pode existir sem estudar.)

§ 6. Os silogismos incompletos e compostos

Os mais empregados são o *entimema*, *o sorites* e *o dilema*.

1. O entimema. — É o silogismo em que *uma das premissas é subentendida:*

Todo corpo é material.
Logo, a alma não é um corpo.

Êste argumento subentende a menor seguinte:

Ora, a alma não é material.

2. O sorites. — *É uma série de proposições encadeadas, de maneira que o atributo da primeira seja sujeito da segunda,* o atributo da segunda sujeito da terceira, até a última proposição na qual estão reunidos o primeiro sujeito e o último atributo.

Pedro é uma criança obediente.
A criança obediente é amada por todos.
Aquêle que é amado por todos é feliz.
Logo, Pedro é feliz.

3. O dilema. — É um argumento que força o adversário a uma *alternativa em que cada parte conduz à mesma conclusão:*

Ou tu estavas em teu pôsto, ou tu não estavas.
Se tu estavas, faltaste a teu dever.
Se tu não estavas, fugiste covardemente.
Nos dois casos, mereces ser castigado.

§ 7. Valor do silogismo

28 **1. Objeções.** — Propuseram-se, contra o valor do silogismo, várias objeções, que se podem reduzir às duas seguintes:

a) *O silogismo seria apenas um puro verbalismo.* É a objeção constantemente retomada, desde DESCARTES, contra o silogismo. Êste se reduziria a uma pura tautologia, isto é, à pura e simples repetição da mesma coisa. Êle não produziria,

então, nenhum progresso real para o espírito. É o que STUART MILL, em particular, se esforçou por demonstrar. Com efeito, diz êle, examinaremos o silogismo seguinte:

O homem é um ser inteligente.
Ora, Tiago é homem.
Logo, êle é um ser inteligente.

Verificamos que, para poder afirmar legìtimamente a maior universal "O homem é um ser inteligente", cumpre primeiro saber que Pedro, Paulo, Tiago, etc. são sêres inteligentes. A conclusão não pode, pois, ensinar-me nada que ainda não conheça. Por conseguinte, o silogismo é um puro verbalismo.

b) *O silogismo categórico se reduziria a um silogismo hipotético.* Esta objeção não faz, na realidade, mais do que retomar e estender a objeção precedente. Consiste em dizer que, na impossibilidade de podermos enumerar todos os casos particulares, cuja verdade permitisse formular categòricamente a maior universal, todo silogismo que contivesse como maior uma proposição cujo sujeito fôsse uma noção universal (12), seria, simplesmente, um silogismo hipotético. O silogismo precedente se reduziria, então, a êste silogismo hipotético: "Se todos os homens são sêres inteligentes, Tiago, sendo um homem, é um ser inteligente", ou, mais brevemente: "Se Tiago é homem, é inteligente".

2. Discussão.

a) O silogismo é instrumento de descoberta. Com efeito, as objeções a que acabamos de nos referir supõem erradamente que a conclusão está contida *explìcitamente* na maior. De fato, *a conclusão não está contida senão virtualmente* (*ou implìcitamente*) *na maior*, o que obriga a recorrer, para descobri-la, a uma idéia intermediária (o têrmo médio). Daí se segue, também, que a conclusão acrescenta algo de novo e realiza um progresso no conhecimento, a saber, o progresso que consiste em descobrir numa idéia o que nela está contido, mas que se não via imediatamente. Eis por que ARISTÓTELES fala justamente da *causalidade do têrmo médio*, assinalando assim seu poder de fecundidade na ordem do conhecer.

b) *Valor do silogismo categórico.* Todo silogismo categórico não se reduz a um silogismo hipotético. Os que levantam esta objeção se apóiam, sem prova, numa doutrina que nega o valor das idéias universais. A discussão desta doutrina pertence, sobretudo, à Crítica do conhecimento. Mas já se pode observar aqui que o conceito (ou idéia universal) exprime, de início, uma *essência* ou uma *natureza real e objetiva* e que, sob êste aspecto, tem um conteúdo próprio, aplicável *universalmente* a tôdas as espécies do mesmo gênero e a todos os indivíduos da mesma espécie (11). Em outras palavras, o conceito exprime alguma coisa que *deve* ser reencontrada em tôdas as espécies (se é um conceito genérico) e em todos os indivíduos (se é um conceito específico). Eis por que nós diremos mais adianta que o *conceito exprime o universal e o necessário:* como tal serve legìtimamente de base ao silogismo categórico.

Pode-se notar, ainda, que a objeção é contraditória em si mesma. Ela quer, de fato, reduzir o silogismo categórico à forma seguinte: "Se Tiago é um homem, é um ser inteligente". Ora, a relação necessária, assim estabelecida, entre dois atributos ou duas noções (humanidade e inteligência), não pode ela própria ser dada evidentemente se não existe uma outra natureza humana, o que quer dizer que o *juízo hipotético supõe um juízo categórico.* Assim, longe de o silogismo categórico reduzir-se a um silogismo hipotético, é o silogismo hipotético que implica necessàriamente num juízo categórico, pois não se pode enunciar a proposição "Se Tiago é um homem, é um ser inteligente" a não ser partindo do juízo categórico: "O homem é um ser inteligente".

3. A verdadeira natureza do silogismo. — Vê-se, pelo que precede, qual é a natureza do silogismo. Já vimos que êle se fundamenta na *essência* das coisas. Isto equivale a dizer que:

a) *O silogismo se fundamenta no necessário.* A essência é, efetivamente, nos sêres, o que é necessário, isto é, o que não pode não ser (suposto que os sêres sejam). Assim, não é necessário que o homem exista (porque Deus o criou livremente); mas *se existe, o homem é necessàriamente um animal racional.* Da mesma forma, não é necessário que o círculo exista; mas *se existem* objetos *em forma de círculo, é necessário que sejam*

redondos. Por conseguinte, que o homem seja um ser inteligente ou que o círculo seja redondo, não é isto uma simples constatação empírica, que se justificasse apenas pela comprovação de que cada homem individualmente é um ser inteligente, e que cada objeto de forma circular é redondo, — mas estas são *verdades necessárias, decorrentes do que são, por sua própria essência, a natureza humana e o círculo.*

Compreende-se assim como o *silogismo, fundamentando-se na essência*, quer dizer, no necessário, *fornece autênticamente uma explicação ou uma razão de ser*, e não um simples fato.

b) *O silogismo se alicerça no universal*. Com efeito *o que é necessário é, por isso mesmo, universal.* Isto deve entender-se do duplo ponto de vista da compreensão e da extensão. Porque tôda natureza encerra sempre os atributos que lhe convenham essencialmente: êles constituem o âmbito do necessário. (Onde existe natureza humana, existe animalidade e racionalidade.) — Da mesma forma, tudo que se atribui a um universal convirá necessàriamente a todos os sujeitos singulares que compõem êste universal. (Tudo que se atribui ao homem, como tal, convirá a todos os homens tomados individualmente.)

Art. IV. *A INDUÇÃO*

29 1. Noções gerais.

a) *Definição.* A indução é um *raciocínio pelo qual o espírito, de dados singulares suficientes, infere uma verdade universal.*

O ferro conduz eletricidade, o cobre, também, o zinco, também.

Ora, o ferro, o cobre, o zinco são metais.

Logo, o metal conduz eletricidade.

b) *Natureza da indução.* A definição que precede nos permite compreender que *a indução difere essencialmente da dedução. Com efeito,* está no raciocínio dedutivo, a conclusão contida nas premissas como a parte no todo, enquanto que no raciocínio indutivo, a conclusão está para as premissas como

o todo para as partes. Isto é fácil de ver comparando os seguintes exemplos:

Dedução { O metal conduz eletricidade.
Ora, o ferro é um metal.
Logo, o ferro conduz eletricidade.

Indução { O ferro, o cobre, o zinco... conduzem eletricidade.
Ora, o ferro, o cobre, o zinco... são metais.
Logo, o metal conduz eletricidade.

2. Princípio da indução. — Podemos enunciá-lo assim:

O que é verdadeiro ou falso de muitos indivíduos suficientemente enumerados de uma espécie dada, *ou de muitas partes* suficientemente enumeradas de um todo dado, *é verdadeiro ou falso desta espécie e dêste todo.*

Os *processos* do raciocínio indutivo adotados pelas ciências experimentais serão estudados na Lógica material.

Quanto à questão do fundamento da indução ou do *valor* do raciocínio indutivo, iremos reencontrá-la na Lógica maior (indução científica) e na Psicologia (abstração).

SEGUNDA PARTE

LÓGICA MATERIAL

1. **Definição.** — Após ter estudado as leis que asseguram a retidão do raciocínio, quer dizer, a conformidade do pensamento consigo mesmo, temos de nos perguntar a que condições o pensamento deve satisfazer para ser não apenas correto, mas ainda verdadeiro, isto é, conforme aos diversos objetos que o espírito pode procurar conhecer. *A Lógica material é então a que considera a matéria do conhecimento e determina as vias a seguir para chegar segura e ràpidamente à verdade.* Esta parte da Lógica é muitas vêzes chamada também de *Metodologia,* porque ela é um estudo dos diferentes métodos empregados nas ciências.

Por outro lado, a Lógica maior, fazendo intervir a noção de verdade como conformidade do espírito às coisas, convida preliminarmente ao estudo dos métodos, o *estudo das condições de direito que permitirão ao espírito supor-se legìtimamente certo,* quer dizer, como realmente, conforme às coisas.

2. **Divisão.** — A lógica material comportará as seguintes divisões: *as condições da certeza,* — *o método em geral,* e os processos gerais da demonstração científica, *análise e síntese,* — *noção da ciência e das ciências,* — *os diferentes métodos.*

CAPÍTULO PRIMEIRO

AS CONDIÇÕES DA CERTEZA

30 Estudamos até aqui os princípios e estabelecemos as regras do raciocínio correto. Mas, apesar do conhecimento dêstes princípios e o uso destas regras, o homem continua sujeito a êrro, e de fato se engana muitas vêzes, tomando o falso pelo verdadeiro. É necessário, também, definir a verdade e o êrro, conhecer os processos sofísticos pelos quais o êrro se apresenta com as aparências da verdade e determinar que indícios permitem, com retidão, distinguir a verdade do êrro.

ART. I. *A VERDADE E O ÊRRO*

§ 1. A VERDADE

Ora falamos de "vinho genuíno", de "ouro verdadeiro", ora dizemos: "Éste vinho é bom", "êste ouro é puro", "êste quadro é belo". Nos dois casos, queremos afirmar que o que é, é. E é nisto mesmo que consiste a verdade em geral.

Mas existe, contudo, uma diferença entre os dois gêneros de expressões que acabamos de citar. A primeira exprime uma *verdade ontológica*, a segunda uma *verdade lógica*.

1. A verdade ontológica exprime *o ser das coisas, enquanto corresponde exatamente ao nome que se lhe dá*, enquanto, por conseguinte, é conforme à idéia divina de que procede. As coisas, com efeito, são verdadeiras enquanto são conformes às idéias segundo as quais foram feitas. Conhecer esta verdade, quer dizer, conhecer as coisas tais quais são, é a tarefa de nossa inteligência.

2. A verdade lógica exprime a *conformidade do espírito às coisas,* isto é, à verdade ontológica. Desde que eu afirme: "Êste ouro é puro", enuncio uma verdade, se verdadeiramente a pureza pertence a êste ouro, isto é, se meu julgamento está conforme ao que é.

Segue-se daí que *a verdade lógica só existe no juízo,* e jamais na simples apreensão. A noção "ouro puro" não exprime nem verdade nem êrro. Neste exemplo, não pode existir verdade, a não ser que o espírito, afirmando uma coisa de uma outra, conheça seu ato e sua conformidade ao objeto, o que se produz ùnicamente no juízo.

§ 2. OS DIVERSOS ESTADOS DE ESPÍRITO EM PRESENÇA DO VERDADEIRO

31 O espírito, em relação ao verdadeiro, pode encontrar-se em quatro estados diferentes: o verdadeiro pode ser para êle como não existente: é o *estado de ignorância;* — o verdadeiro pode aparecer-lhe como simplesmente possível: é o *estado da dúvida;* — o verdadeiro pode aparecer-lhe como provável: é o *estado de opinião;* — enfim, o verdadeiro pode aparecer-lhe como evidente: é o *estado de certeza.*

A. A ignorância.

1. Definição. — A ignorância é um estado puramente negativo, que consiste na ausência de todo *conhecimento relativo* a *qualquer objeto.*

2. Divisão. — A ignorância pode ser: *vencível* ou *invencível,* conforme esteja ou não em nosso *poder* fazê-la desaparecer; — *culpável* ou *desculpável,* conforme seja ou não nosso *dever* fazê-la desaparecer.

B. A dúvida.

1. Definição. — A dúvida é um *estado de equilíbrio entre a afirmação e a negação,* resultando daí que os motivos de afirmar contrabalançam os motivos de negar.

2. **Divisão.** — A dúvida pode ser:

a) *Espontânea,* isto é, que consiste na abstenção do espírito por *falta de exame do pró e do contra.*

b) *Refletida,* isto é, *resultante dos exames das razões pró e contra.*

c) *Metódica,* isto é, que consiste na *suspensão fictícia* ou *real, mas sempre provisória, do assentimento* a uma asserção tida até então por certa, a fim de lhe controlar o valor.

d) *Universal,* isto é, *que consiste em considerar tôda asserção como incerta.* É a dúvida dos céticos.

C. A opinião.

1. **Definição.** — A opinião é o *estado do espírito que afirma com temor de se enganar.* Contràriamente à dúvida, que é uma suspensão do juízo, a opinião consiste, pois, em afirmar, mas de tal maneira que as razões de negar não sejam eliminadas por uma certeza total. O valor da opinião depende assim da maior ou menor *probabilidade* das razões que fundamentam a afirmação.

2. **Divisão da probabilidade.**

a) *Probabilidade matemática.* É aquela em que *todos os casos possíveis, sendo da mesma natureza, em número finito, e conhecidos de antemão, apresentam um grau de probabilidade que pode ser avaliado de forma fracionária.* O denominador exprime o número de casos possíveis e o numerador o número de casos favoráveis. Numa caixa que contenha 6 bolas pretas e 4 bolas brancas, a probabilidade de extração de uma bola branca será matemàticamente de 4/10.

b) *Probabilidade moral.* É aquela que se aplica aos *acontecimentos em que intervém em qualquer grau a liberdade humana.*

D. A certeza e a evidência.

32 1. **Definições.** — A *certeza* é o estado do espírito que consiste na *adesão firme* a uma verdade conhecida, *sem temor do engano.* — *A evidência* é o que fundamenta a certeza. De-

finimo-la como a *clareza plena pela qual o verdadeiro se impõe à adesão da inteligência.*

2. **Divisão.** — Podemos colocar-nos de vários pontos de vista para dividir a certeza (e a evidência em que se baseia).

a) *Do ponto de vista de seu fundamento,* a certeza pode ser:

Metafísica, quando se baseia na própria *essência* das coisas, de tal sorte que a asserção contraditória seja necessàriamente absurda e inconcebível. Tal é a certeza dêste princípio: "O todo é maior do que a parte".

Física, quando se baseia em *leis de natureza* material ou na *experiência,* de tal sorte que a asserção contrária seja simplesmente falsa, mas não absurda nem inconcebível. Tal é a certeza desta asserção: "O metal é condutor de eletricidade", ou desta: "Eu estou doente".

Moral, quando se baseia numa *lei psicológica* ou *moral,* de tal sorte que a asserção seja verdadeira no maior número de casos. Tal é a certeza desta asserção: "A mãe ama seus filhos", ou desta: "O homem repudia a mentira..."

b) *Do ponto de vista pela qual nós a alcançamos,* a certeza pode ser :

Imediata ou *mediata,* conforme seja alcançada num primeiro exame do próprio objeto, ou por intermédio da demonstração. Por exemplo:

O que é, é (certeza imediata).

A soma dos ângulos do triângulo é igual a dois retos (certeza mediata).

Intrínseca ou *extrínseca,* conforme resulte da visão do próprio objeto, ou, ao contrário, da autoridade do que viu o objeto. Por exemplo:

É dia, dois e dois são quatro (certeza intrínseca ou científica).

Roma foi fundada por Rômulo (certeza extrínseca ou crença). Tôdas as asserções históricas são para nós suscetíveis apenas de uma certeza extrínseca.

§ 3. O ÊRRO

33 **1. Natureza do êrro.** — Se a verdade lógica é a conformidade da inteligência às coisas, o êrro, que é seu contrário, deverá ser definido como a *não-conformidade do juízo às coisas.*

Enganar-se não é ignorar pura e simplesmente. A ignorância consiste pròpriamente em nada saber e em nada afirmar, enquanto que o êrro consiste em não saber e afirmar acreditando saber. É uma ignorância que se ignora.

2. Causas do êrro. — O êrro tem causas lógicas e causas morais.

a) *Causas lógicas.* Provêm da *fraqueza natural do nosso* espírito: falta de penetração; falta de atenção; falta de memória.

Todavia, esta imperfeição notável do espírito não é jamais a causa suficiente do êrro. Porque como a inteligência só é obrigada a assentir pela evidência do verdadeiro, jamais se enganaria, ou, em outras palavras, jamais manifestaria sua adesão fora da evidência, a não ser que estivesse sofrendo uma influência estranha. Esta influência estranha é a da vontade submetida às paixões, e, por conseguinte, as verdadeiras causas do êrro são quase sempre causas morais.

b) *Causas morais.* Podemos reduzi-las a três principais, que são: a *vaidade,* pela qual confiamos em demasia nas nossas luzes pessoais, — o *interêsse,* pelo qual preferimos as asserções que nos são favoráveis, — a *preguiça,* pela qual recuamos ante a informação e o trabalho necessários, aceitando sem contrôle os preconceitos em voga, a autoridade dos falsos sábios, as aparências superficiais, os equívocos da linguagem, etc.

3. Os remédios contra o êrro. — Se o êrro tem causas lógicas e causas morais, devemos combatê-lo por remédios lógicos e remédios morais.

a) *Remédios lógicos.* Constituem uma espécie de *higiene intelectual,* e tendem a desenvolver a retidão e o vigor do espírito, pela aplicação metódica das regras lógicas e, pelo contrôle da imaginação, o desenvolvimento da memória.

b) *Remédios morais.* São, naturalmente, os mais importantes. Resumem-se no *amor da verdade* que nos inclina a desconfiar de nós mesmos, a julgar com uma perfeita imparcialidade, a agir com paciência, circunspecção e perseverança na procura da verdade.

ART. II. *OS SOFISMAS*

§ 1. NOÇÕES GERAIS

34 **1. Definições.** — Dá-se o nome de *sofisma a um raciocínio errado que se apresenta com as aparências da verdade.* Se o sofisma é cometido de boa-fé e sem intenção de enganar, chamá-lo-emos de *paralogismo.* Mas esta distinção, segundo a boa ou má-fé, compete ao moralista. Para o lógico, sofisma e paralogismo são uma única e mesma coisa.

2. Divisão. — O êrro pode ter duas espécies de causas: ou bem o êrro provém da *linguagem,* ou bem provém das *idéias* de que se compõe o raciocínio. Donde os dois tipos de sofismas: os *sofismas de palavras* e os *sofismas de coisas* ou idéias.

§ 2. OS SOFISMAS DE PALAVRAS

35 Os sofismas verbais decorrem da *identidade aparente de certas palavras.* Os principais são:

1. O equívoco, que consiste em tomar, no raciocínio, uma *mesma palavra em vários sentidos diferentes.* Tal é o raciocínio seguinte:

O *cão ladra.*
Ora, o *cão* é uma constelação.
Logo, uma constelação ladra.

2. A confusão do sentido composto e do sentido dividido que se verifica quando se reúne no discurso, isto é, quando se *toma coletivamente o que é dividido na realidade, ou que se divide no discurso,* isto é, que se toma separadamento o *que*

na realidade não é mais do que um. Tal é o argumento do pródigo:

> Esta despesa não me arruinará. Nem esta segunda. nem esta terceira. Logo, *tôdas* estas despesas não me arruinarão

ou então, em sentido oposto, êste argumento:

> quatro *e* dois são seis.
>
> Logo, quatro são seis *e* dois são seis.

3. **A Metáfora**, que consiste *em tomar a figura pela realidade*. Êste gênero de sofisma é freqüente, principalmente quando se fala de coisas espirituais: como devemos servir-nos de imagens sensíveis para exprimi-las, fàcilmente a imagem se substitui à coisa e se torna uma fonte de erros.

§ 3. Sofismas de idéias ou de coisas

36 Êstes sofismas provêm não da própria expressão, mas da idéia que é expressa, e portanto referem-se às coisas. Dividem-se em *sofismas de indução* e em *sofismas de dedução*, conforme resultem de uma indução ilegítima ou de uma dedução ilegítima.

1. Sofismas de indução.

a) *Sofisma do acidente.* Consiste em tomar *por essencial ou habitual o que só é acidental* e inversamente. Tal é o argumento:

> Êste remédio não fêz efeito.
>
> Logo, os remédios não servem para nada.

b) *Sofisma da ignorância da causa.* Consiste em *tomar por causa um simples antecedente ou alguma circunstância acidental.* Exemplo:

> Uma lesão cerebral produz perturbações intelectuais.
>
> Logo, o pensamento é um produto do cérebro.

c) *Sofisma do arrolamento imperfeito.* Consiste *em tirar uma conclusão geral de uma enumeração insuficiente.* Tal seria o raciocínio:

Tal juiz é venal. Tal outro também o é.
Logo, todos os juízes são venais.

d) *Sofisma da falsa analogia.* Consiste em concluir o que é *um objeto pelo que é um outro, apesar de sua diferença essencial,* apoiando-se em uma de suas semelhanças. Tal é o argumento:

A lua é um planêta como a terra.
Ora, a terra é habitada.
Logo, a lua também o é.

2. Sofismas de dedução.

a) *Falsa conversão e oposição ilegítima* (reportar-se à Lógica formal, no que concerne à conversão e oposição das proposições) (18-19).

b) *Ignorância do assunto.* Êste sofisma consiste ou em provar uma coisa fora de questão, ou, tratando da questão, provar de mais ou de menos. Tal seria o raciocínio que quisesse provar que o Soberano Pontífice não é infalível porque pode pecar.

c) *Petição de princípio.* Êste sofisma consiste *em tomar como princípio do argumento aquilo que está em questão.* Tal é o argumento seguinte:

O pensamento é um produto do cérebro.
Logo, o pensamento é um atributo da matéria orgânica.

d) *Círculo vicioso.* Êste sofisma consiste *em demonstrar uma pela outra duas proposições que carecem igualmente de demonstração.* Tal seria o argumento que provasse a ordem do mundo pela sabedoria divina e a sabedoria divina pela ordem do mundo.

§ 4. Refutação dos sofismas

37 **1. Sofismas de palavras.** — Para refutar os diversos sofismas de palavras, não existe outro meio senão o de cri-

ticar implacàvelmente a linguagem, a fim de *determinar exatamente o sentido das palavras* que se empregam.

2. **Sofismas de idéias.** — Os sofismas de idéias ou de coisas pecam quer pela matéria, quer pela forma. Para refutá-los, é preciso, pois, *examiná-los do duplo ponto de vista da matéria e da forma.* Uma premissa ou duas premissas de uma vez podem ser falsas ou ambíguas. Se são falsas, é preciso negá-las; se são ambíguas, é preciso distingui-las, isto é, precisar os seus diferentes sentidos. Se o argumento peca pela forma, a conseqüência deve ser negada.

ART. III. *O CRITÉRIO DA CERTEZA*

§ 1. NATUREZA DO CRITÉRIO

38 1. **Definição.** — Chama-se *critério o sinal graças ao qual se reconhece uma coisa, distinguindo-a de tôdas as outras.* Ora, já que opomos constantemente a verdade ao êrro, dizendo "Isto é verdadeiro, isto é falso", devemos possuir algum sinal ou critério pelo qual nós reconhecemos a verdade. É êste sinal que nós chamamos *critério da verdade,* e, como é por êste sinal que devemos possuir a certeza, chama-se também, colocando-nos no ponto de vista, não mais do objeto que aparece, mas do espírito que conhece, o *critério da certeza.*

2. **O critério supremo.** — Distinguem-se os *critérios particulares e um critério supremo e universal.* Os primeiros são próprios a cada ordem de verdade: existem assim critérios histórico, matemático, moral, etc. O critério supremo da verdade e da certeza, do qual, ùnicamente, nos ocuparemos aqui, *é o sinal distintivo de tôda espécie de verdade,* aquêle que não supõe nenhum outro, ao qual todos os outros se subordinam e que constitui a razão derradeira de tôda certeza.

§ 2. O CRITÉRIO DA EVIDÊNCIA

39 **O critério supremo da verdade e a razão última de tôda certeza é a *evidência.***

1. **Natureza da evidência.** — Definimos mais acima a evidência (22) como a *plena clareza com a qual o verdadeiro se impõe à adesão da inteligência.* Será suficiente para nós aqui explicar esta definição.

a) *A evidência é o resplendor do verdadeiro.* Ela é, aos olhos do espírito, enquanto ilumina os objetos do pensamento, o que o sol, iluminando os sêres materiais, é, aos olhos do corpo.

b) *É esta clareza que determina em nós a adesão,* pois é da natureza da inteligência dar seu assentimento à verdade, desde que ela seja claramente percebida. A evidência exerce assim sôbre o espírito uma espécie de coação, pela qual se torna impossível àquele que vê a verdade julgar que não a vê.

40 2. **A evidência é o motivo supremo** da **certeza, isto é,** sòmente tudo o que é evidente é necessàriamente verdadeiro, e tudo o que é verdadeiro é necessàriamente evidente.

a) *Tudo o que é evidente é verdadeiro.* É o que provam a natureza e os caracteres da evidência.

Prova pela natureza da evidência. Com efeito, o critério da verdade é o que é ao mesmo tempo necessário e suficiente para que o espírito dê seu assentimento sem temor de êrro. Ora, tal é a evidência do objeto: se ela é necessária, é também suficiente, enquanto se impuser ao espírito com uma tal clareza que a dúvida se torne impossível.

Prova pelos caracteres da evidência. A evidência é, com efeito: *universal,* isto é, ela é a *marca de tôda verdade certa,* de qualquer maneira que tenha sido adquirida, em qualquer ordem que seja, e *válida para todos os espíritos* que a vejam; — *irredutível,* no sentido de que ela é absolutamente suficiente a si mesma, a ponto de todos os outros critérios de certeza, assim como os primeiros princípios da razão, o senso comum, o consentimento universal do gênero humano, etc., extraírem por sua vez a sua certeza da evidência que lhe é inerente. A evidência é por si mesma a sua própria prova.

Resulta daí que *não se pode provar a evidência.* É suficiente mostrá-la, assim como não se exige argumento para provar que é dia em pleno-meio-dia: basta abrir os olhos. Se-

gue-se ainda que tôda demonstração consiste em fazer brilhar qualquer evidência aos olhos do espírito.

b) *Tudo o que é verdadeiro, e apenas isto, é evidente.* Dizer que tudo o que é verdadeiro é evidente, não é afirmar que, em relação a nós, tôdas as verdades sejam atualmente evidentes. O fato da existência dos estados de ignorância, de dúvida e de opinião mostra bem o contrário. Mas esta asserção significa que *em si e de direito* a verdade comporta a característica essencial de poder ser discernida do êrro. *Só a verdade goza do privilégio da evidência.* Se é verdade que existem *evidências ilusórias* (alucinação, sonambulismo, etc.) não passam de *ilusões de evidência.* Elas provêm de um estado psíquico anormal. Mas, no estado normal das faculdades sensíveis, intelectuais e morais, só a verdade pode impor-se a nós. Devemos, também, para nos premunir contra as evidências ilusórias, praticar uma *higiene* a um tempo *física, intelectual e moral.* É sob esta condição que, segundo a expressão de BOSSUET, "o entendimento, purgado de seus vícios e verdadeiramente atento a seu objeto, não se enganará jamais".

CAPÍTULO SEGUNDO

DO MÉTODO EM GERAL

ART. I. *NOÇÃO DO MÉTODO*

41 1. **Definição.** — No seu sentido mais geral, o método é a *ordem que se deve impor aos diferentes processos necessários para atingir um fim dado.* Se nos colocamos no ponto de vista do conhecimento, dir-se-á, com DESCARTES, que o método é "o caminho a seguir para chegar à verdade nas ciências".

2. **Importância do método.** — Esta importância é evidente. O método tem como fim disciplinar o espírito, excluir de suas investigações o capricho e o acaso, adaptar o esfôrço a empregar segundo as exigências do objeto, determinar os meios de investigação e a ordem da pesquisa. Êle é, pois, *fator de segurança e economia.*

Mas não é suficiente a si mesmo, e DESCARTES exagera a importância do método, quando diz que as inteligências diferem apenas pelos métodos que utilizam. O método, ao contrário, *exige, para ser fecundo, inteligência e talento.* Êle lhes dá a potência, mas não os substitui jamais.

ART. II. *DIVISÃO*

42 Podemos distinguir diferentes espécies de métodos. Os principais são os seguintes:

1. **Método de invenção e método de ensino.** — Diz-se por vêzes que êstes dois métodos se opõem porque o primeiro

procede por indução e o segundo por dedução. Na realidade, se é verdade que a descoberta se faz na maior parte dos casos por indução (ou análise) e o ensino por dedução (ou síntese), o *inventor e o mestre deverão*, contudo, *utilizar os dois processos*. Ensinar uma ciência é, num sentido, conduzir o aluno a reinventá-la por sua própria conta. Do mesmo modo, inventar é freqüentemente deduzir de uma verdade geral conseqüências não percebidas.

2. Método de autoridade e método científico.

a) *Definições.* O método de *autoridade* é aquêle que, para fazer admitir uma doutrina, baseia-se na autoridade, quer dizer, no *valor intelectual ou moral* daquele que a propõe ou professa. Êle é comum em matéria de fé, em que se crêem nos mistérios pela autoridade de Deus revelador. — O *método científico* é aquêle que procede por demonstração e recorre ao critério da *evidência intrínseca.*

b) *Autoridade e razão.* O *método de autoridade faz, também, apêlo à razão,* quando mostra que as verdades a crer têm garantias tão certas que a razão pode inclinar-se, na convicção de obedecer apenas à fôrça da verdade (*Evidência extrínseca*). Pode ter, portanto, um caráter científico também.

Quando se trata, todavia, da autoridade *humana,* se é sábio levar em conta as opiniões daqueles de quem o seu gênio, seus trabalhos, sua vida, recomendam ao respeito de todos, não bastará que nos contentemos em adotar estas opiniões sem crítica nem reflexão (como faziam os discípulos de PITÁGORAS, que se limitavam a dizer, para provar suas doutrinas: "O Mestre disse"). Êste método conduziria, de uma parte, à estagnação da ciência, e, de outra, levaria a conferir às autoridades humanas uma infalibilidade que não lhes pertence. *O recurso à autoridade humana não pode, pois, intervir a não ser para guiar a pesquisa ou para confirmar as asserções demonstradas por outros,* segundo as exigências científicas.

3. Método experimental e método racional. — O *método experimental se apóia nos fatos da experiência.* Êste é o método das ciências da natureza, que partem dos fatos e admitem apenas o critério da verificação pelos fatos. — O *método*

racional é aquêle que, a partir dos fatos (filosofia), ou a partir de proposições admitidas *a priori* como evidentes por si (matemáticas), *procede por dedução ou indução, em virtude das exigências ùnicamente lógicas e racionais.*

4. **Métodos de construção e de sistematização.** — Êstes métodos tendem a facilitar a organização do saber em *sistemas ou teorias,* de tal modo que o encadeamento das idéias reproduza o encadeamento das coisas.

ART. III. *A DÚVIDA METÓDICA*

43 1. **Necessidade da dúvida metódica.** — Diz-se muitas vêzes que *para bem saber é necessário saber bem duvidar.* De fato, tôda ciência sendo uma crença *raciocinada,* supõe em seu princípio um estado em que o espírito suspende o seu assentimento às certezas espontâneas, abandona seus preconceitos, a fim de não ceder senão à evidência do verdadeiro. Tal é a dúvida metódica.

2. **Limites da dúvida metódica.** — A *dúvida,* mesmo simplesmente metódica, *jamais poderá ser universal,* porque existem certezas cuja evidência é tal que não podem ser recusadas, mesmo fictìciamente. Tais são a evidência de nossa existência e a dos primeiros princípios da razão. Quem quisesse colocar em dúvida estas evidências, nada mais poderia demonstrar. Tôda demonstração parte necessàriamente de um certo número de princípios, que são indemonstráveis, não por falta de clareza, mas por plenitude de evidência. Diz-se que êstes princípios são *evidentes por si.*

ART. IV. *PROCESSOS GERAIS DO MÉTODO: ANÁLISE E SÍNTESE*

§ 1. NOÇÃO

44 1. **Análise e divisão. Síntese e adição.** — Vimos mais acima (28) que a demonstração se apóia no necessário, isto é, na essência e nas propriedades das coisas. Ora, *chegamos ao*

conhecimento preciso das essências ou naturezas e das propriedades apenas por meio da análise, quer dizer, de uma operação que tende a discernir num todo complexo o que é essencial e o que é acidental. *A síntese se acrescenta à análise como um meio de verificação dos resultados desta.*

A análise é, pois, uma divisão; e a síntese, uma composição. Mas o uso tende reservar o nome de análise às diferentes formas da divisão e o nome de divisão à distribuição de um todo em fragmentos ou partes integrantes (que poderá ser reconstituído por um processo que será, não uma síntese, mas uma adição). Assim, divida-se uma barra de ferro em fragmentos homogêneos e a reconstituamos na forja com êstes fragmentos. Em outras palavras, *a análise e a síntese visam estabelecer relações, enquanto que a divisão e a adição se referem apenas à quantidade e se exprimem por um número:* água = = H^2O (análise que dá a relação de H e de O) ; a água dêste reservatório = 1.000 litros (adição ou divisão).

2. **Definições.** — Definir-se-á então em geral a *análise* como a *resolução de um todo em suas partes* ou como a passagem do complexo ao simples, — e a *síntese* como uma *composição que consiste em ir das partes ao todo ou como a passagem do simples ao complexo.*

§ 2. Espécies

1. **Análise e síntese experimentais.** — A análise e a síntese *experimentais* (ou reais) consistem em *ir do composto aos elementos componentes,* ou *dos elementos ao todo complexo, que êles compõem.* Elas se referem, então, ao *ser real.* Mas nem sempre são realizáveis fìsicamente; pode-se decompor a água em O e 2H e recompô-la no eudiômetro a partir de O e 2H; mas só mentalmente se pode decompor a alma em suas faculdades.

2. **Análise e síntese racionais.** — Consistem em ir, a primeira, dos *efeitos às causas, dos fatos às leis que as regem, das idéias menos gerais às mais gerais* (por exemplo, do indivíduo à espécie, da espécie ao gênero), — a segunda, *dos princípios às conseqüências, das causas aos efeitos, das idéias mais*

gerais às menos gerais. Elas se referem, então, aos ***sêres ideais ou lógicos*** e podem ser feitas apenas mentalmente. Utilizam-se, sobretudo, em matemática e filosofia.

§ 3. Regras de emprêgo

45 **1. As regras cartesianas.** — Descartes resumiu no *Discurso do Método*, as regras de emprêgo da análise e da síntese. Estas regras são as seguintes:

a) A análise deve ser completa. Deve de fato visar a distinguir com o máximo de precisão possível todos os elementos que compõem o objeto estudado, quer êste objeto seja mental, como uma idéia, ou físico, como a água que o químico desdobra em O e 2H.

b) *A síntese deve ser gradual.* "Conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para chegar pouco a pouco como por graus até ao conhecimento dos mais complexos." O que equivale a dizer que é sempre necessário, por referência à análise anterior, *recompor o objeto segundo a ordem que estabelece um elo de dependência e como que uma hierarquia entre os elementos componentes*.

2. O contrôle mútuo. — Análise e síntese devem caminhar unidas, porque *elas se controlam uma pela outra*. A análise, se empregada exclusivamente, acarretaria o risco das simplificações temerárias. O exclusivo recurso à síntese tenderia, por seu lado, a favorecer as construções prematuras e arbitrárias. A análise ajudará, portanto, a preparar sínteses objetivas e a corrigir as sínteses artificiais. A síntese permitirá verificar se a análise foi completa.

§ 4. Análise e indução. Síntese e dedução

Podemos agora discernir em que se assemelham e diferem a análise e a indução, a síntese e a dedução.

1. Análise e indução. — A *indução* é uma ***espécie de análise***, uma vez que decompõe o objeto complexo, dado à ex-

periência, com o fim de apreender nêle a essência, a natureza, a causa, o princípio ou a lei. Nos dois casos, estamos em face de um processo regressivo, isto é, inverso da ordem natural, no qual as partes são (ao menos lògicamente) anteriores ao todo, e o simples anterior ao complexo.

2. Síntese e dedução. — A *dedução* é uma *espécie de síntese,* uma vez que consiste em ir dos princípios às conseqüências, o que é uma composição, ou seja, um processo progressivo, conforme à ordem natural das coisas.

CAPÍTULO TERCEIRO

A CIÊNCIA E AS CIÊNCIAS

ART. I. *NOÇÃO DA CIÊNCIA*

46 1. **Definição.** — Devemos aqui precisar a noção da ciência dada no início dêste livro (1). O têrmo *ciência* é encarado de um ponto de vista objetivo e de um ponto de vista subjetivo.

a) *Objetivamente,* a ciência é um *conjunto de verdades certas e lògicamente encadeadas entre si,* de maneira que forme um sistema coerente. Sob êste aspecto, a filosofia é uma ciência, tanto quanto a física e a química. Num mesmo sentido, é necessário dizer que ela responde melhor à idéia da ciência do que as ciências da natureza, porque usa princípios mais universais e se esforça por descobrir a razão universal de todo o real.

b) *Subjetivamente,* a ciência é o *conhecimento certo das coisas por suas causas ou por suas leis.* A pesquisa das causas pròpriamente ditas (ou do *porquê* das coisas) é reservada principalmente à filosofia. As ciências da natureza se limitam a pesquisar as leis que governam a coexistência ou a sucessão dos fenômenos (ou pesquisa do *como*).

47 2. **Só existe ciência do geral e do necessário.** — Isto resulta da própria definição da ciência.

a) *A ciência tem por objeto o geral.* Tôda ciência tendo por objeto descobrir as causas e as leis, é, por isto mesmo, conhecimento do que existe no real de mais geral. — O indivíduo e o individual, *como tal,* não é e não pode ser objeto da

ciência pròpriamente dita, mas ùnicamente do conhecimento intuitivo, sensível ou intelectual.

b) *A ciência tem por objeto o necessário,* no sentido de que *as causas e as leis que atinge são realidades ou relações que são metafìsicamente, fìsicamente ou moralmente necessárias,* isto é, de tal forma que o real, o metafísico, o físico ou o moral seria ininteligível sem elas. — Dêste ponto de vista, além disto, não existe ciência do individual, uma vez que o individual, *como tal,* é contingente (isto é, poderia não ser).

c) *Em que sentido o individual e o contingente são objetos da ciência.* A asserção de que não há ciência a não ser do geral e do necessário não significa que a ciência não *leve em conta* o contingente e o individual, mas, sòmente, que *ela visa, no contingente e no individual, ao que é universal e necessário,* a saber, as leis a que obedecem, as causas de que dependem, as essências e as naturezas que as definem como parte de uma espécie ou de um gênero.

3. As ciências da natureza são disciplinas particulares, abrangendo os diferentes domínios do real. *Seu número é indefinido* e elas não cessam de se multiplicar na medida em que o estudo da natureza chega a colocar em evidência a complexidade dos fenômenos naturais.

Podemos, contudo, distinguir entre as ciências da natureza, as grandes categorias que comportam subdivisões mais ou menos numerosas. *A classificação das ciências* tem por objeto determinar e ordenar lògicamente êstes grupos ou categorias.

ART. II. *CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS*

48 **1. As diferentes classificações.** — Os filósofos de há muito procuram classificar racionalmente as ciências. Uma tal classificação teria, com efeito, a vantagem de dar uma espécie de *quadro ordenado de todo o real.* Os principais ensaios de classificação são os seguintes:

a) *Classificação de* ARISTÓTELES. ARISTÓTELES distribui as diversas ciências em teóricas (física, matemática, metafísica) e práticas (lógica e moral).

b) *Classificação de* BACON. BACON divide as ciências segundo as faculdades que elas fazem intervir: ciências de memória (história), de imaginação (poesia), de razão (filosofia).

c) *Classificação de* AMPÈRE. AMPÈRE classifica as ciências em cosmológicas (ou ciências da natureza) e noológicas (ou ciências do espírito).

d) *Classificação de* AUGUSTO COMTE. As classificações precedentes não são rigorosas, porque as divisões que propõem não são irredutíveis (15). A classificação de AUGUSTO COMTE é melhor, porque se baseia num princípio mais rigoroso. *Consiste em classificar as ciências segundo sua complexidade crescente e sua generalidade decrescente,* o que dá a ordem seguinte (corrigindo e completando a de AUGUSTO COMTE) : Matemática, — Mecânica, — Física, — Química, — Biologia, — Psicologia, — Sociologia.

2. Sentido da classificação. — Esta classificação não significa que possamos passar de uma ciência a outra sem fazer intervir um elemento novo, isto é, que seja possível reduzir as ciências superiores às inferiores. Ao contrário, *cada escala faz intervir um elemento irredutível nos precedentes.* É assim que a Mecânica introduz a idéia de movimento, que não está incluída na noção das matemáticas, que se refere apenas à quantidade. Do mesmo modo, a Biologia introduz a idéia da vida, que nenhuma das ciências precedentes comporta.

Capítulo Quarto

OS DIFERENTES MÉTODOS

Art. I. *A DIFERENCIAÇÃO DOS MÉTODOS*

49 **1. O método depende do objeto das ciências.** — Compreende-se que *cada categoria de ciência,* sendo por definição irredutível às outras categorias, *exige o emprêgo de um método diferente.* O método a empregar numa ciência depende da natureza do objeto desta ciência. Não se estuda a inteligência, que é imaterial, pelos mesmos processos que se utilizam para conhecer o corpo e seus órgãos. O estudo da vida evoca métodos outros que o estudo da matéria inorgânica ou da pura quantidade abstrata.

Convém, então, definir os diferentes métodos que são usados nas ciências e descrever seus processos característicos.

2. Os métodos-tipos. — Teòricamente, há, então, tantos métodos quantos grupos de ciências admitidos na classificação que demos acima. É necessário, contudo, observar que esta classificação pode ser, por sua vez, reduzida a três grandes divisões, que são: — a matemática, — as ciências físico-químicas e biológicas, — as ciências morais. Teremos, assim, de distinguir *três grandes métodos,* que comportarão, sem dúvida, para adaptar-se a cada ciência do grupo, modificações acidentais, mas que conservarão, em cada caso, seus caracteres distintivos.

Iremos, então, estudar sucessivamente o *método da matemática, — o método das ciências da natureza física, — o método das ciências morais.*

ART. II. *MÉTODO DA MATEMÁTICA*

§ 1. NOÇÃO DE MATEMÁTICA

50 **1. Definições.** — Em geral, a matemática é o *estudo da quantidade dos corpos, abstração feita da natureza dêstes corpos.*

Como a questão da natureza da quantidade pertence à Cosmologia, notemos apenas aqui que se distinguem a *quantidade descontínua,* em que as partes são separadas e formam um *número,* e a *quantidade contínua,* em que as partes não são separadas, mas unidas entre si de tal sorte que a extremidade de uma seja o começo da outra: tal é, por exemplo, a *extensão.*

2. Divisão. — Conforme a matemática se refira à quantidade contínua ou à quantidade descontínua, distinguem-se:

a) *As ciências dos números:* a *aritmética* ou ciência do número e suas propriedades, — a *álgebra,* generalização da aritmética como ciência das relações gerais dos números representados por letras.

b) *As ciências das figuras:* a *geometria,* ou ciência das figuras que se podem traçar no espaço, — a *geometria analítica,* ou aplicação da álgebra à geometria, — a *mecânica racional,* ou estudo do movimento no espaço.

3. Origem.

a) *O problema da origem das noções matemáticas.* Já se supôs que as noções matemáticas existissem no espírito, absolutamente *a priori,* antes de qualquer experiência. A razão invocada a favor desta tese é que *a natureza nunca fornece o número,* mas apenas unidades, nem tampouco *objetos geométricos* sem qualquer dimensão, superfície sem espessura, reta rigorosa, círculo perfeito, etc. Tôdas estas noções seriam, portanto, inatas ao espírito.

b) *Matemática e experiência.* Em realidade, deve-se dizer que *os objetos matemáticos* são construídos pelo espírito por meio de dados tirados da experiência. É porque existem corpos sólidos na natureza que existe uma geometria. Do

mesmo modo, a pluralidade das unidades da mesma natureza serviu de fundamento à elaboração do número. O processo de formação das noções matemáticas manifesta a faculdade de abstrair própria ao espírito humano.

§ 2. Processos da matemática

1. Natureza da demonstração matemática.

51 a) *A matemática estabelece as relações necessárias entre as grandezas.* Para bem compreender a natureza da demonstração matemática, é preciso acentuar que se trata de descobrir relações existentes entre grandezas diferentes (entre diferentes números, entre uma linha e uma superfície, etc.). A experiência, de início (em particular entre os egípcios), permitiu estabelecer algumas destas relações. Mas, aí, haveria apenas uma *constatação.* Os gregos, fundando assim a *ciência* matemática, quiseram determinar as *razões* destas relações e proceder por *princípios suscetíveis de conseqüências necessárias e em número indefinido.* Tal é, em sua noção mais geral, a demonstração matemática.

b) *A matemática procede por substituição de grandezas.* O tipo da demonstração matemática pode ser definido pelo exemplo seguinte:

$$3 + 5 = 8$$
$$4 + 4 = 8$$
$$3 + 5 = 4 + 4$$

quer dizer que *consiste em substituir uma grandeza por outra por meio de intermediários tão numerosos quanto seja necessário,* de maneira que cheguem a definir qual é a relação das duas grandezas entre si. Esta comparação das grandezas se apóia nos dois axiomas seguintes: duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si, — duas quantidades em que uma é igual a uma terceira, e a outra desigual, são desiguais entre si. Vê-se que aí se encontra o tipo da demonstração silogística.

c) *A demonstração matemática utiliza a análise e a síntese.* O matemático se serve do *processo analítico* quando parte da proposição complexa a demonstrar e a relaciona a uma proposição mais simples da qual é uma conseqüência necessária,

e assim por diante até que chegue, enfim, a uma proposição tida como certa e cuja verdade garante a da proposição que se trata de demonstrar. Êste processo se emprega para a *solução dos problemas.*

O matemático utiliza o *processo sintético,* quando parte de verdades gerais — axiomas ou proposições já demonstradas — e tira daí, por via da conseqüência, outras proposições mais complexas. É êste o método empregado para a *demonstração dos teoremas.*

A demonstração por *redução ao absurdo* é um processo indireto. Consiste essencialmente em supor verdadeira a contraditória da proposição a provar, e mostrar que ela encerra uma ou várias conseqüências absurdas.

d) *A indução é também utilizada em matemática?* Ela o será, segundo HENRI POINCARÉ, sob a forma de um raciocínio chamado por êle *raciocínio por recorrência.* Êste raciocínio consiste essencialmente em mostrar que, se uma propriedade, sendo verdadeira de um elemento n da série dos números, é igualmente de $n + 1$ e dos primeiros elementos da série, ela o deve ser igualmente para todos os números, indefinidamente, a partir de n. POINCARÉ vê nisto o raciocínio matemático por excelência, característico da indução, que consiste em estender a todos os casos semelhantes o que foi verificado para um caso particular.

É contestável, contudo, que aí exista uma verdadeira indução. Parece mais que estamos diante de uma dedução, que consiste em *aplicar* indefinidamente uma propriedade verificada de um caso dado de construção numérica a números construídos da mesma maneira.

52 2. **Elementos da demonstração.** — Êstes elementos são em número de três: as definições, os axiomas e os postulados.

a) *Definições.* As definições são ora essenciais, desde que forneçam as *propriedades* de um objeto matemático (por exemplo, esta definição: a circunferência é uma figura cujos pontos estão a igual distância de um ponto chamado centro), — ora *genéticas,* desde que formulem a *lei de construção* de um objeto matemático (seja: a esfera é o volume gerado por um semicírculo, que gira em tôrno de seu diâmetro).

É a *definição genética* que *caracteriza a matemática.* A definição essencial é secundária e derivada desta. Daí se segue que as definições matemáticas, sendo construções, são imediatamente perfeitas, e constituem o ponto de partida da demonstração, enquanto nas ciências da natureza elas estão no têrmo da demonstração ou da investigação.

b) *Axiomas.* Os axiomas são os *princípios imediatamente evidentes,* que resultam da aplicação do princípio de identidade na ordem da quantidade. Exemplo: duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si.

c) *Postulados.* Os postulados são *juízos indemonstráveis,* cuja evidência é inferior à dos axiomas, mas *de que o matemático carece para elaborar sua ciência.* Êle pede que se aceite provisòriamente (donde o nome de *postulados*) sua justificação, que deve resultar da constituição da ciência que os utiliza. Tal é o caso do postulado de EUCLIDES: "de um ponto tomado fora de uma reta, sempre se pode traçar uma paralela a esta reta e não se pode traçar mais do que uma", — ou, ainda, desta proposição: "o espaço é uma grandeza de três dimensões".

ART. III. *MÉTODO DAS CIÊNCIAS DA NATUREZA*

§ 1. NOÇÕES GERAIS

53 1. **As ciências experimentais.** — Chamam-se pelo nome geral de ciências da natureza *as ciências que têm por objeto os fenômenos do universo material.* Chamam-se, ainda, ***ciências experimentais,*** porque se baseiam na experiência sensível e a ela se referem constantemente, como critério único da validade de suas conclusões. Recebem ainda o nome de ***ciências indutivas,*** uma vez que partem dos fatos singulares para elevarem-se às leis que as regem.

2. **Divisão.** — Distinguem-se dois grupos de ciências da natureza:

a) *Ciências físico-químicas.* Estas ciências se referem aos fenêmenos da natureza bruta ou inorgânica. As ciências

físicas estudam as *propriedades gerais dos corpos;* as ciências químicas estudam a *constituição dos diferentes corpos.*

b) *Ciências biológicas.* Tratam dos *fenômenos particulares à vida orgânica.*

3. **Extensão do método experimental.** — O grupo das *ciências morais* (história, psicologia, sociologia) fica, de fato, por certo aspecto, na categoria das ciências da natureza, e aplica em grande parte o método experimental. Mas fazemos delas um grupo distinto, porque se aplicam ao homem, *enquanto ser inteligível e livre;* e consideram dêste modo uma realidade irredutível aos objetos das ciências da natureza pròpriamente ditas.

§ 2. PROCESSOS

54 Podem-se distinguir quatro fases na elaboração das ciências da natureza. Duas dizem respeito ao conhecimento dos fenômenos: são a *observação* e a *experimentação;* duas outras, à formulação das leis: são a *hipótese* e a *indução.*

A. A observação.

1. **Noção.** — Observar, em geral, consiste, em *aplicar a atenção a um objeto, a fim de bem conhecê-lo.* É pela observação que começam tôdas as ciências experimentais, porque se trata inicialmente de estabelecer a realidade e a natureza dos fenômenos. Para isto, o sábio não se contenta com a simples percepção dos sentidos, que é geralmente insuficiente em precisão e em penetração. Recorre a *instrumentos* (microscópio, lunetas astronômicas, espectroscópio, fotografia, termômetro, balanças, etc.), que lhe permitem manifestar de maneira tão minuciosa quanto possível os elementos dos corpos, e sobretudo medir os fenômenos.

2. **Condições.** — Para ser boa, uma observação requer *condições intelectuais:* curiosidade e sagacidade, — *condições morais:* paciência e imparcialidade.

B. A hipótese.

55 1. **Noção.** — **Uma vez bem estabelecidos os fatos, trata-se de descobrir a lei de sua manifestação e de seu encadea-**

mento, quer dizer: de os *explicar*. Ora, esta explicação não e evidente. O sábio, para encontrá-la, é obrigado a recorrer a uma hipótese que constitui uma *explicação provisória dos fenômenos observados.*

É aqui que o gênero do sábio é mais necessário, porque *não existe regra de invenção.* Esta resulta na maior parte das vêzes de uma espécie de iluminação súbita ou de intuição, que traz ao sábio uma luz inesperada. É assim que ARQUIMEDES descobriu sùbitamente, ao se banhar, que os corpos imersos sofrem uma impulsão de baixo para cima exercida pelo líquido em que são mergulhados.

As fontes mais comuns da invenção das hipóteses são as *analogias* (NEWTON compara o fenômeno da queda de uma maçã ao da atração dos planêtas pelo sol), — e a *dedução,* que faz aparecer as conseqüências até então despercebidas, dos fenômenos, ou das leis já conhecidas.

2. **Condições "a priori" da validade das hipóteses.** — Antes de tôda verificação, a hipótese, para ser tomada em consideração, deve realizar as seguintes condições:

a) *A hipótese deve ser sugerida e verificável pelos fatos.* Não deve ser absurda, quer dizer, contraditória em si mesma. Isto não significa que não possa contradizer outras hipóteses, anteriormente admitidas. Ao contrário, o progresso da ciência se faz, no mais das vêzes, pela substituição de novas hipóteses, mais explicativas, às teorias antigas.

b) *A hipótese deve ser simples.* Requer-se da hipótese a simplicidade, em virtude do *postulado* da simplicidade das leis da natureza. Mas a simplicidade é aqui um conceito ambíguo. Há uma simplicidade que é pobreza, e uma simplicidade que é riqueza: o mecanismo da visão é simples, enquanto perfeitamente uno, mas realmente complexo em seus diferentes órgãos. O critério da simplicidade parece, assim, de difícil manipulação.

3. **Papel da hipótese.** — A hipótese, dissemos nós, não é mais do que uma explicação provisória. Seu fim, por isto, se encontra definido, e comporta dois aspectos distintos:

a) *A hipótese serve para dirigir o trabalho do sábio.* Auxilia de fato os meios a aplicar e os métodos a utilizar para prosseguir a pesquisa e chegar à certeza. *Ela é, de fato, então, princípio de invenção e de progresso.*

b) *A hipótese serve para coordenar os fatos já conhecidos.* Seu destino é colocar ordem nos materiais acumulados pela observação. *"Sem ela"*, diz CLAUDE BERNARD, *"só se poderá amontoar observações estéreis"*, à maneira do empirismo.

C. A experimentação.

56 **1. Noção.** — A experimentação consiste no *conjunto de processos utilizados para verificar as hipóteses.* Difere, pois, da observação, porque obedece a uma *idéia diretriz*, e não simplesmente, como por vêzes se diz, porque implica na intervenção do sábio para modificar os fenômenos. A observação pode comportar também uma tal intervenção: chama-se, então, *observação ativa ou provocada*, mas é anterior à intervenção da hipótese.

2. Princípios da experimentação.

a) *Idéia geral dos métodos de experimentação.* A idéia geral, que governa os métodos de experimentação, é a seguinte: consistindo a hipótese essencialmente em estabelecer uma relação de causa a efeito ou de antecedente a conseqüente, entre dois fenômenos, *trata-se de descobrir se realmente B (suposto feito ou conseqüente) varia cada vez que se faz variar A (suposto causa ou antecedente) e varia nas mesmas proporções que A.*

b) *Princípio geral dos métodos de experimentação.* Êste é o princípio do *determinismo*, que se enuncia assim: nas mesmas circunstâncias, as mesmas causas produzem os mesmos efeitos, — ou ainda: *as leis da natureza são constantes.*

57 **3. Os diferentes métodos de experimentação.** — Para aplicar a idéia geral da experimentação, têm-se imaginado diversos processos que tendem a alcançar a maior precisão possível.

a) *As tábuas de* BACON. BACON propõe estabelecer três tábuas diferentes: *tábua de presença,* que dá, com suas circunstâncias, os casos em que o fenômeno a explicar se produz, — *tábua de ausência,* em que são consignados os casos vizinhos dos primeiros em que o fenômeno não se produz, — *tábuas dos graus,* que dá os casos em que o fenômeno variou.

Êste método não dá uma certeza suficiente, porque jamais assegura que não se tenha deixado presente mais do que os fenômenos ou grupos de fenômenos (A e B) supostos causa e efeito, antecedente e conseqüente.

b) *Método de coincidência isolada de* STUART MILL. STUART MILL imaginou, para remediar o defeito das tábuas de BACON, substituir ao princípio da coincidência constante o da coincidência isolada. Donde os quatro métodos ou processos, que preconiza:

Método de concordância. Procura-se atingir vários casos bastante diferentes em que se produz um dado fenômeno. *Se se descobre um antecedente que seja comum e isoladamente comum a todos os casos, considera-se como tendo uma relação essencial com o fenômeno.* Exemplo: observa-se o som que produzem uma corda vibrante, um sino, um tambor, uma voz, etc., e verifica-se que todos êstes casos comportam um único fenômeno comum que consiste na vibração de um corpo sonoro. Conclui-se daí que êste fenômeno é a causa do som.

Método de diferença. O método de concordância não seria suficiente, porque é impotente para fazer distinguir a simples coincidência da verdadeira causalidade. Deve êle ser completado por uma contraprova, que STUART MILL chama de método de diferença. Êste método consiste em considerar dois casos tão semelhantes quanto possível e que não se diferenciem senão por um só elemento. *Se o fenômeno se produz num caso e não em outro, êste elemento será o antecedente procurado.* Exemplo: as experiências de PASTEUR que tratam da geração espontânea. Dois frascos de natureza idêntica e colocados nas mesmas condições de temperatura, durante o mesmo tempo, ficam um fechado e outro aberto. Neste último, produz-se uma fermentação; no outro, não se produz. PASTEUR conclui daí que a fermentação se deve aos germes carregados no ar.

Método das variações concomitantes. O método de diferença é verdadeiramente seguro, desde que não existam mais de dois casos possíveis. O método das variações concomitantes deverá intervir nos outros casos. Êle se formula assim: *desde que um fenômeno varie na mesma proporção que um de seus antecedentes, êle é causado por êste antecedente.* Exemplo: as experiências de PASCAL sôbre o Puy-de-Dôme, destinadas a mostrar que a elevação da coluna de água colorida no tubo barométrico varia proporcionalmente à pressão atmosférica.

Métodos dos resíduos. O método das variações concomitantes tem a vantagem de recorrer à medida dos fenômenos, o que o torna usual em física. Mas não é mais aplicável, desde que os fenômenos não sejam suscetíveis de medida quantitativa. O método dos resíduos *é usado cada vez que os elementos de um caso dado são perfeitamente conhecidos e explicados, com exceção de um.* Conclui-se daí que êste elemento deva explicar-se por uma outra causa, que se trata de descobrir com a ajuda de um dos métodos precedentes. O exemplo mais célebre é o da descoberta de Netuno por LE VERRIER, descoberta provada pela observação das irregularidades de Urano. Vê-se que êste método é mais um instrumento de descoberta do que um meio de verificação.

4. Valor do método de coincidência isolada. — Êste método não dá uma certeza absoluta se não estivermos certos de ter feito uma análise *completa* da experiência. Contudo, *é pràticamente suficiente à ciência,* que sempre admite, por outro lado, a possibilidade de novas explicações ulteriores, mais conformes aos dados de uma experiência mais bem conhecida.

D. A indução.

58 **1. Noção.** — A indução científica consiste essencialmente em *passar, da descoberta de uma relação constante entre dois fenômenos ou duas propriedades, à afirmação de uma relação essencial, e por conseguinte universal e necessária, entre êstes dois fenômenos ou propriedades.*

2. As leis científicas. — As leis científicas que o raciocínio indutivo alcança são, segundo a fórmula de MONTESQUIEU,

as relações constantes e necessárias que derivam da natureza das coisas. As leis exprimem quer *relações de existência ou de coexistência* (a água é um corpo incolor, inodoro, tendo, tal densidade, suscetível de assumir os estados líquidos, sólido, gasoso, etc.), — quer *relações de causalidade ou de sucessão* (a água ferve a 100 graus; o calor dilata os metais, etc.), — quer enfim as *relações de finalidade* (o fígado tem como função regular a quantidade de açúcar no sangue).

3. **As teorias científicas.**

a) *Definição.* Dá-se o nome de teorias a *hipóteses que têm por fim unificar um grande número de leis sob uma lei bastante geral.* Tais são a teoria ondulatória, segundo a qual a luz se propaga por ondas; a teoria eletrônica, segundo a qual o átomo é composto de eléctrons; a teoria evolucionista, segundo a qual as formas vivas derivariam, por diferenciações progressivas, de formas menos numerosas e mais simples.

b) *Valor.* Êste valor depende da medida em que as teorias científicas permitem *unificar o saber positivo* de maneira racional e *provocar novas descobertas.* É sua falta de fecundidade que faz normalmente serem abandonadas por outras que pareçam mais capazes de orientar as pesquisas e grupar inteligìvelmente as leis.

59 4. **O fundamento da indução.** — Dissemos que a ciência estende a todos os casos do mesmo gênero o que foi verificado de um ou vários casos singulares (29). Como legitimar êste processo? Responde-se geralmente que o seu fundamento é o *princípio do determinismo* ou da constância das leis da natureza, o que é verdade. Mas, *do ponto de vista científico,* o princípio não é mais que um *postulado:* a ciência, como tal, *crê* na constância das leis naturais. Ela não a demonstra.

Na realidade, *o problema do fundamento da indução é um problema pròpriamente filosófico,* porque se trata aqui de justificar o princípio do determinismo. A solução dêste problema envolve a um tempo a psicologia e a crítica do conhecimento, porque o problema se relaciona ao da formação e do valor das idéias gerais. *O problema da indução científica é apenas um caso particular do problema geral do conhecimento abstrativo,*

pois a lei científica não é mais do que um fato geral, abstraído da experiência sensível. Veremos justamente que a inteligência tem o poder de apreender, pela abstração, o universal no singular e o necessário no contingente, e mostraremos o que justifica a função abstrativa do espírito e lhe garante o valor.

§ 3. Processos particulares à biologia

60 1. **O ponto de vista finalista.** — A biologia, em que intervém a consideração da *vida,* comporta processos que lhe são particulares. Não se tratam os sêres vivos como sêres inorgânicos. Observação e experimentação comportam então aqui uma adaptação necessária e, particularmente, o *recurso constante à idéia de finalidade.* O biologista ensina que os vivos são organismos que exercem funções diversas, que se hierarquizam por si mesmas a um fim determinado. *A descoberta das funções, isto é, dos fins, torna-se o objetivo da ciência.*

2. **Classificação e sistematização.** — Um dos meios para êste objetivo é a classificação ou sistematização, que tende a *repartir os sêres vivos em grupos distintos cada vez mais gerais* e tais, que os grupos inferiores sejam subdivisões dos grupos superiores.

Esta classificação, baseada na natureza das coisas, responde a uma *necessidade do espírito,* que procura, sobretudo, a unidade. Deve, também, ajudar a formular a *definição dos sêres vivos,* pela enumeração dos caracteres que lhes fixam o lugar na classificação.

Art. IV. *MÉTODOS DAS CIÊNCIAS MORAIS*

§ 1. Noções gerais

61 1. **Definição das ciências morais.** — Chamamos ciências morais as *ciências* que se referem às *diferentes manifestações, individuais ou coletivas, do homem, enquanto ser inteligente e livre.* É a consideração do que caracteriza o homem, a saber, a inteligência e a liberdade, que dá às ciências morais seu objeto especial e irredutível na hierarquia das ciências.

O fato de que o homem é aqui encarado como um ser dotado de liberdade não significa que as ciências morais renunciem a estabelecer leis. Primeiro, *há leis da atividade livre como tal* (leis morais), — depois, o homem, individual e coletivo, mesmo agindo livremente, é suscetível de um *comportamento normal, regular e previsível, que permite estabelecer as leis positivas* (*médias* ou *estatísticas*) que valem para o maior número de casos.

2. Divisão. — Podem-se distinguir duas grandes categorias de ciências morais, a saber:

a) *As ciências morais teóricas.* São as que estudam o homem, individual ou coletivo, tal qual é. Tais são a psicologia, a sociologia e a história. Estas ciências são, pois, *ciências de fatos.*

b) *As ciências morais práticas.* São as que definem as leis a que *deve* conformar-se a atividade humana. Tais são a lógica, a moral e a política. Estas ciências são, pois, *ciências normativas.*

3. Distinção dos métodos. — Os dois grupos de ciências morais são bastante distintos entre si para exigir *métodos distintos.* O primeiro grupo compreende, evidentemente, os processos do método experimental, adaptados a êstes novos objetos. — Quanto ao segundo grupo, faz intervir o que se chama *juízos de valor,* ou juízos que formulam o que é bom, e o que convém fazer, e, sob êste aspecto, exige um método diferente dos que se usam nas ciências de fatos. Estudaremos êste método quando abordarmos a Moral.

Quanto ao método da psicologia, seu estudo vai aparecer juntamente com o desta disciplina. Resta-nos aqui, apenas, tratar do método da história e da sociologia.

§ 2. Método da história

62 **1. Noção da história.**

a) *Definição.* Num sentido muito geral, chamamos história o *estudo de tudo o que tem um passado* (história da ter-

ra, história da arte, etc.). Em seu sentido estrito, a história é o *estudo dos fatos do passado, que interferiram na evolução da humanidade.* Sob êste aspecto, a história tem que se ocupar a um tempo dos *fatos humanos* (por exemplo, a guerra das Gálias, as grandes invasões, as Cruzadas, a Reforma, etc.) e dos *fatos materiais que tiveram efeitos humanos* (erupção do Vesúvio em 79, inundações do Nilo, etc.).

b) *Natureza dos fatos históricos.* Chamam-se fatos históricos os *fatos singulares marcados por circunstâncias de que se revestiram no espaço e no tempo.* Os fatos históricos são, pois, originais e únicos. Eis aí uma das características que distinguem a história da sociolagia: esta, de fato, pode tomar só objeto de estudo os fatos do passado, mas os considera sob seu aspecto geral, despojando-os das circunstâncias concretas que os assinalaram històricamente. Nas formas históricas da propriedade privada, ela se esforça por desligar a essência do direito de propriedade; na Reforma, procurará descobrir a forma geral das revoluções religiosas.

2. Os documentos históricos.

a) *Monumentos e escritos.* Distinguem-se, comumente, duas espécies de documentos: os *monumentos* ou *documentos materiais* (inscrições, tábuas, papiros, medalhas, troféus, imagens, templos, tumbas, obras de arte, etc.), — e os *escritos* ou *documentos psicológicos* (anais, histórias, memórias, corres-respondências, atos públicos, obras literárias, etc.).

b) *Vestígios e testemunhos.* A divisão dos documentos em vestígios e testemunhos parece preferível à precedente, que não é irredutível. De fato, certos documentos não são mais do que *vestígios ou traços do passado, sem serem destinados por si mesmos a transmitir a lembrança à posteridade*: tais são as jarras, armas, jóias, livros de contabilidade, moedas, etc. — Os outros são *testemunhos, que visam formalmente a informar à posteridade*: tais são as memórias, crônicas, anais, inscrições, etc.

63 **3. Os processos da história.** — O método histórico compreende *três fases principais:*

a) *A pesquisa dos documentos.* O primeiro trabalho do historiador consiste em *reunir os documentos mais aptos a tornar conhecidos os fatos do passado.* O engenho do pesquisador é aqui o fator capital. Mas, uma vez realizada a descoberta, as *técnicas numerosas e complexas* devem entrar em jôgo para sua exploração. Isto é particularmente verdadeiro quando se trata de escavações: não é suficiente ter descoberto um subsolo rico de documentos; o trabalho nestes tesouros (palácios, estátuas, moedas, papiros, fósseis, etc.) requer o emprêgo de métodos geralmente muito delicados e que exigem meios materiais poderosos.

De mais a mais, acumulam-se assim os documentos do passado, graças às *ciências auxiliares da história:* arqueologia, epigrafia, papirologia, paleografia, numismática, etc., que têm por objeto próprio a pesquisa, a classificação e a crítica dos documentos históricos e compõem o domínio da *erudição,* que está na base da história, como a observação está na base da ciência.

b) *A crítica histórica.* A crítica histórica volta-se a um tempo para os documentos-vestígios e para os documentos-testemunhos. — Quanto aos *vestígios* do passado, trata-se de *estabelecer a autenticidade e a proveniência dos documentos,* — de determinar o seu *grau de integridade* e, quando cabe, de encontrar-lhe o sentido, o que quer dizer, de *os decifrar e os traduzir.* — A crítica dos *testemunhos* consiste em investigar *se os testemunhos são a um tempo sinceros e exatos* (a boa-fé não implica necessàriamente em exatidão). Por isso, é necessário criticar seja o fato referido em si mesmo, seja o ou os testemunhos que o transmitem.

Estas diferentes críticas apelam ora a critérios de veracidade interiores aos próprios documentos (*crítica interna*), ora a critérios exteriores aos documentos (*crítica externa*).

c) *A descrição do passado.* O historiador, após ter reunido e estabelecido os fatos, deve trabalhá-los. Trabalho delicado que exige uma grande *sagacidade,* para descobrir o encadeamento real dos fatos históricos, e uma perfeita *imparcialidade,* interditando tôda explicação que não seja imposta ou ao menos sugerida pelos próprios fatos. Aqui a *imagina-*

ção representa um papel capital, pois se trata de fazer reviver o passado, de o reconstruir. O importante é que a imaginação não trabalhe à margem dos fatos, mas, ao contrário, seja ùnicamente uma forma da penetração psicológica e da submissão ao real.

4. **A história será uma ciência?** — É evidente que a *história não é uma ciência da mesma natureza que a física ou a química*. Estas enunciam leis universais; a história compreende fatos singulares, únicos. — Pode-se, contudo, considerar a história, como uma ciência, de vez que comporta a certeza, adquirida por métodos, com um rigor suficiente, e porque explica os fatos relacionando-os com suas causas. A rigor, dever-se-ia dizer que a *história é uma ciência, não por seu objeto*, que não tem os caracteres de generalidade e de necessidade, requeridos pelas ciências pròpriamente ditas, *mas pelos métodos que utiliza.*

§ 3. MÉTODOS DA SOCIOLOGIA

A. Noção de sociologia.

64 1. **A ciência sociológica.** — A sociologia, *ciência dos fatos sociais*, ou estudo descritivo, comparativo e explicativo das realidades sociais, é uma disciplina recente. Não que o estudo das sociedades tenha sido desconhecido dos antigos. PLATÃO, ARISTÓTELES, com elas se preocuparam. Nos séculos XVII e XVIII, HOBBES, LOCKE, MONTESQUIEU, CONDORCET, procuraram determinar como se comportam os homens como sêres sociais. Mas é *sobretudo com* AUGUSTO COMTE, *que a sociologia tende a tornar-se uma ciência*, quer dizer, uma disciplina submetida a um método rigoroso e *destinado a definir as leis que regem a vida em sociedade.*

Em nossos dias, com DURKHEIM, a sociologia se esforçou por modelar-se exatamente nas ciências experimentais e, por um desenvolvimento ainda não alcançado, absorver tôdas as ciências morais, que só seriam, nesta concepção, partes ou elementos da sociologia, ciência universal do homem. Veremos mais longe como encaramos esta concepção.

2. O fato social, objeto da sociologia. — A dificuldade que encontra a sociologia consiste em definir exatamente seu objeto. Diz-se, geralmente, que êste é o *fato social.* Mas esta noção está longe de ser perfeitamente clara.

a) *A consciência coletiva.* É necessário, inicialmente, afastar a definição que dá DURKHEIM do fato social, quando afirma que é aquêle que se produz por uma consciência coletiva, exterior e superior às consciências individuais. *Esta pretensa consciência coletiva não existe.* É uma noção mítica e contraditória, pois todo conhecimento é necessàriamente individual.

b) *A coação.* DURKHEIM também ensaiou definir o fato social por seu caráter essencial, que consistiria na *coação que exerce sôbre as consciências individuais.* (A moda seria um fato social, enquanto força a pensar, sentir, agir de tal ou qual maneira.) Mas *não parece que a coação tenha um caráter de universalidade suficiente para definir o fato social.* Há imposições que não traduzem mais do que leis físicas e, ao contrário, muitos fatos sociais não fazem aos indivíduos determinada imposição: a moda não é tirânica para todos, e numerosos indivíduos não temem subtrair-se a ela.

c) *A influência da sociedade sôbre os indivíduos.* Parece que, para assegurar ao fato social uma especificidade suficiente, é bastante defini-lo como um *fato* (maneira de pensar, de sentir, de agir), *que encontra na sociedade como tal sua causa formal e sua causa final.* Quando os indivíduos se encontram agrupados em sociedade, quer dizer, reunidos para realização de fins comuns a todos, e não simplesmente justapostos ou reunidos acidentalmente (como, por exemplo, num vagão de estrada de ferro), ocorrem maneiras comuns de comportamento que não existiriam fora do agrupamento, com indivíduos isolados.

Daí os fenômenos assinalados por um caráter social, quer dizer, produzidos por indivíduos que agem livremente, mas derivados da influência exercida pelo grupo social e sua finalidade própria sôbre os indivíduos que o compõem.

65 **3. A sociologia é uma ciência distinta?** — O fato social tal qual acabamos de definir, pode dar origem a uma ciência

distinta e autônoma? Ora, isto tem sido negado, dizendo-se que a sociologia se confunde com as outras ciências morais, — ora tem sido admitido, pretendendo-se mesmo por vêzes (como DURKHEIM) fazer da sociologia a ciência moral universal. Estas duas asserções são errôneas.

a) *A sociologia não se confunde com as outras ciências morais.* Tem-se sustentado, por vêzes, de um ponto de vista exatamente contrário ao de DURKHEIM, que os fatos sociais não poderiam ser objeto de uma ciência especial. Diz-se que as ciências particulares já distribuem entre si os diferentes fatos sociais (história, etnologia, lingüística, geografia humana, etc.) e nada resta para a sociologia, a não ser o *fato social puro,* que é evidentemente um mito.

Esta objeção não é desprovida de um certo fundamento. Sublinha com razão que as ciências particulares têm também um aspecto social. Mas erra ao negligenciar o fato de que *há lugar para uma ciência especial destinada a determinar as leis de coexistência dos grupos sociais, — as leis de funcionamento* dêstes grupos (exemplos: leis da imitação, lei do menor esfôrço), — enfim, as leis de evolução das sociedades humanas. Outras ciências podem abordar êstes problemas, mas não essencialmente, enquanto que a sociologia se reservará, como objeto próprio, o estabelecimento destas diversas leis, utilizando os dados e os resultados fornecidos pelas outras ciências, da mesma maneira que a história utiliza os resultados de numerosas ciências auxiliares.

b) *A sociologia não é uma ciência universal.* Se o fato social, todavia, dá origem a uma ciência distinta, não seria suficiente para constituir uma ciência universal, como o queria DURKHEIM. *Todo fato humano não é um fato social.* O indivíduo humano não está na sociedade como uma gôta d'água no mar. Há uma independência relativa, uma autonomia real, em razão da liberdade que êle possui. Diz-se, mais brevemente, que êle é uma *pessoa.*

4. Natureza das leis sociológicas. — Os fatos sociais são de uma extrema complexidade e a *sociologia não pode visar a um rigor semelhante ao das ciências físico-químicas.* Quando

DURKHEIM pretende estabelecer em sociologia leis tão precisas quanto as das ciências naturais, apóia sua pretensão numa concepção que elimina radicalmente o exercício da liberdade humana. Esta concepção manifesta um materialismo indefensável.

Existe nos fatos sociais, contudo, *um certo determinismo que garante a exatidão aproximativa das leis que os regem;* êste determinismo define aqui a ordem mais freqüente pela qual se exercem as liberdades humanas e é justamente a indeterminação dos elementos individuais (quer dizer aqui as liberdades humanas) que garante a constância dos meios e das leis estatísticas, pelo simples fato de que, em se tratando de números elevados, os casos aberrantes ou excepcionais desaparecem sensìvelmente na massa dos casos conforme às leis da natureza moral.

B. Método da sociologia.

66 Uma vez que a sociologia é uma ciência de fatos, seu método será o *método indutivo*, com as diferenças que exige o objeto da sociologia.

1. A observação em sociologia. — A sociologia partirá da observação dos fatos sociais, seja direta, seja indireta (por meio da história, da etnologia, etc.). *A observação direta é de pouco alcance.* A história das sociedades antigas será de grande utilidade para estender até às épocas mais recuadas e às civilizações desaparecidas o campo da observação sociológica.

2. A experimentação em sociologia. — A experimentação não é quase praticável pela sociologia. A única forma que pode tomar consiste nos *estudo dos efeitos produzidos numa sociedade dada pelas inovações políticas ou sociais* ou por tal acontecimento determinado. (Exemplo: a introdução da indústria, num país agrícola.) Ainda aí êste gênero de estudo implica mais em observação do que em experimentação pròpriamente dita.

3. A estatística.

a) *Natureza e objeto das estatísticas.* Chama-se estatística uma *apresentação numérica dos fatos da mesma natu-*

reza que se produziram num tempo e espaço dados (exemplo: estatística dos suicídios na França durante o ano de 1936).

As estatísticas são de grande uso em sociologia. Têm por objeto permitir estabelecer *relações de causalidade ou de coexistência entre diferentes fatos sociais de natureza diferente.* Assim, procuraremos determinar pelas estatísticas a proporção que existe entre o número de vendas de bebidas alcoólicas e o número de casos de loucura de determinados países. Se as variações dos dois números são constantes, concluir-se-á uma relação de causa e efeito entre os dois fatos.

b) *O limite da estatística.* O método estatístico permanece, contudo, um *processo imperfeito,* pelo fato de que as estatísticas comportam muitas vêzes o inexato, sobretudo em razão das interpretações muito diversas que podem admitir. Para que elas se tornassem suscetíveis de uma interpretação única, seria necessário que o fato social sôbre o qual se aplicam fôsse rigorosamente isolado e assim apreendido de alguma forma em estado puro, o que é quase impossível.

C. Papel da sociologia.

67 **1. A sociologia não é uma moral.** — A sociologia teve, com DURKHEIM, grandes ambições. Pretendeu-se tirar dela uma *arte sociológica* que nos assinalaria os fins a perseguir, da mesma forma que a moral nos assinala as regras do dever. Ora, isto é impossível, uma vez que a *sociologia não é mais que uma ciência de fatos,* que nos indica o *como* dos fenômenos sociais, sem ser capaz de nos dar ordens impondo tal ou qual maneira de agir. A sociologia, como tal, fica alheia à determinação dos fins morais.

2. A sociologia é útil ao moralista e ao político. — Seria não menos errôneo pensar que nada há a esperar da sociologia. Os fatos sociais que põe em foco, as leis que consegue formular, são elementos preciosos para a moral social e a política. A sociologia deve tornar-se, desta forma, como que um *instrumento nas mãos do moralista e do político,* fazendo-lhes

melhor conhecer a natureza humana e sugerindo-lhes os meios mais próprios a assegurar, por uma melhor organização social, econômica e política, o bem e o progresso da pessoa humana.

LIVRO II

FILOSOFIA ESPECULATIVA

FILOSOFIA DA NATUREZA	Cosmologia Psicologia
METAFÍSICA	Crítica do conhecimento Ontologia Teodicéia

COSMOLOGIA

PRELIMINARES

68 **1. Noção.**

a) *Definição.* A Cosmologia (etmològicamente *ciência do mundo*) constitui a primeira parte da Filosofia natural (ou filosofia da natureza) : tem por objeto *o estudo dos corpos como tais,* abstraindo, por conseguinte, se são vivos ou não. Distingue-se das ciências físico-químicas enquanto visa a determinar a natureza dos *princípios intrínsecos dos corpos,* ao passo que as ciências físico-químicas, deixando de lado as questões de natureza ou de essências, se limitam ao estudo das aparências sensíveis dos corpos e de suas leis empíricas.

b) *A questão da vida.* O estudo da vida pertence normalmente à Psicologia, ou estudo da alma e suas operações. A vida, com efeito, é a presença da alma, vegetativa, sensitiva ou racional. Podemos, todavia, como se faz comumente, limitar a Psicologia ao estudo do homem e acrescentar à Cosmologia o estudo da vida em geral.

2. Divisão. — A Cosmologia conforme a ordem de tôda a filosofia, parte da observação das *propriedades mais gerais dos corpos,* tendo em vista definir qual a *essência dos corpos,* que estas propriedades manifestam. Acrescentando a êste o estudo da vida, teremos, então, a seguinte divisão:

I. As propriedades gerais dos corpos:

A. *Quantidade:*

1. Descontínua: o *número.*
2. Contínua:

a) Simultânea: a *extensão*, com seus efeitos formais, que são o *lugar* e o *espaço*.
b) Sucessiva: o *movimento*, — e o *tempo*, que é a medida do movimento.

B. *Qualidades sensíveis*.

II. **A essência e a natureza dos corpos:** a teoria hilemórfica.

III. **A vida.**

CAPÍTULO PRIMEIRO

AS PROPRIEDADES GERAIS DOS CORPOS

69 As propriedades mais gerais dos corpos são, por um lado, a *quantidade* e tudo o que se lhe relaciona, — e, por outro, as *qualidades sensíveis*.

ART. I. *A QUANTIDADE*

Os corpos compõem o domínio da quantidade. A primeira questão que interessa à Cosmologia é, então, a da quantidade, considerada sob os dois aspectos que pode revestir (50), a saber, a *quantidade descontínua* ou número, e a *quantidade contínua*, que compreende a extensão (com os efeitos formais desta: lugar e espaço), o movimento e o tempo.

§ 1. A QUANTIDADE DESCONTÍNUA

A. Noções de unidade e de número.

É importante distinguir desde já a unidade *numérica*, que está ligada à quantidade, e a unidade *transcendental*, que é estranha à ordem da quantidade.

1. A unidade numérica. — A quantidade descontínua *é a que se conta ou mede e exprime-se por um número.* Esta tem por princípio a *unidade numérica*. Assim, "10 ovos" é uma quantidade medida pela unidade-ôvo, "10 metros" uma quantidade medida pela unidade-metro.

2. A unidade transcendental. — A unidade transcendental (de que teremos de falar em Metafísica geral) designa

simplesmente a *propriedade que possui o ser de ser indiviso em si mesmo.* Esta propriedade não acrescenta realmente nada ao ser. Significa apenas uma negação, a saber, a negação da divisão: tudo o que é ser é indiviso. Donde o axioma: o ser e o uno são convertíveis.

Esta unidade transcedental *é princípio da multiplicidade,* quer dizer, da coleção de sêres indivisos em si mesmo, e distintos uns dos outros, e considerados como distintos: um homem, um cavalo, uma pedra, um vegetal formam uma multiplicidade ou pluralidade de sêres.

B. A gênese do número.

70 O número se encontra sob formas diversas:

1. **Na quantidade contínua** (número contínuo): o que é *divisível em partes da mesma natureza.* As partes do contínuo são tais que o fim de uma será ao mesmo tempo o comêço da seguinte. Daí resulta a propriedade da *extensão.*

2. **Na quantidade descontínua** (número descontínuo ou pròpriamente dito): o que é *feito de unidades da mesma natureza* ou de partes atualmente separadas umas das outras ou em simples contigüidade: três cadeiras, cem homens, as peças de uma máquina, os seixos formando um monte.

Distinguem-se o número numerado e o número numerante. O número *numerado* designa *as coisas múltiplas que se somam por um número*: três cadeiras, dez homens; o número *numerante* é o *número* abstrato, ou tomado absolutamente: 2, 3, 5, etc.

§ 2. A QUANTIDADE CONTÍNUA

A. A extensão dos corpos.

71 **1. Realidade da extensão.** — A realidade da extensão foi negada por certos filósofos, em particular os idealistas, que sustentam que a extensão não tem existência real, mas é apenas uma idéia no espírito (opinião de BERKELEY), ou uma simples maneira de sentir (opinião de KANT).

Estas opiniões interessam sobretudo à Crítica do conhecimento. Nós apenas notaremos aqui que elas vão diretamente contra o juízo espontaneo, natural e necessário do senso comum, que professa a realidade objetiva da extensão: se um tal juízo fôsse falso, isto constituiria um fato de plena certeza.

2. As pretensas antinomias do contínuo. — Outras objeções contra a realidade da extensão (ou do contínuo) foram propostas em nome de uma análise do contínuo. Êstes são os argumentos famosos de ZENÃO DE ELÉIA.

a) ZENÃO DE ELÉIA entende que, *se a extensão fôsse real, tornaria impossível o movimento.* A extensão sendo, com efeito, composta de partes em número infinito — pelo fato de que o contínuo é indefinidamente divisível — seria impossível transpor qualquer espaço, uma vez que cada elemento dêste espaço seria por sua vez composto de elemento em número infinito. Como não se pode atravessar o infinito, seria impossível o movimento. ZENÃO ilustra esta doutrina pelo exemplo de AQUILES e da tartaruga: AQUILES, o de pés ligeiros, por mais que corra, jamais poderá alcançar a tartaruga. De fato, o movimento é uma ilusão, se a extensão existe; e, se o movimento existe, é a extensão que é a ilusão.

b) *Discussão.* Contra esta doutrina, existe inicialmente o fato evidente da realidade do movimento. Além disso, o êrro de ZENÃO é supor que *as partes da extensão* são descontínuas. Na verdade, elas *não são divididas realmente, mas simplesmente divisíveis,* e compõem um contínuo que um movimento, igualmente contínuo, pode transpor.

72 **3. Efeitos formais da extensão.** — Da extensão dos corpos resultam o lugar e o espaço.

a) *O lugar.* O lugar é a *superfície interior de um continente em relação a um conteúdo,* mas considerada como imutável e jamais havendo mudado. Em suma, o lugar é uma determinação fixa e invariável do espaço.

b) *O espaço.* Pode-se distinguir o espaço do senso comum, o espaço do matemático, e o espaço do filósofo.

Para o senso comum, o espaço aparece como um *grande receptáculo de três dimensões*, em que podemos, pela imaginação, estender indefinidamente os limites. Êste receptáculo contém todos os corpos.

Para o matemático, o espaço é uma *grandeza contínua, homogênea*, onde só existem pontos sem dimensão, superfícies sem espessura, etc.

Para o filósofo, o espaço real é o *lugar universal dos corpos*, a *relação das dimensões do universo com tudo o que elas envolvem*. Esta definição precisa a concepção imaginativa do senso comum e corrige a convenção matemática. Implica, com efeito, na afirmação de que não existe espaço real sem corpo real: o *espaço é*, pois, *inseparável dos corpos, mas não se confunde com êles*. Para encontrar o espaço real, é necessário considerar o universo nas suas dimensões, e estas na sua relação com o que contém. O espaço é, assim, uma relação de dimensões.

B. O movimento.

73 **1. Noção.** — *Para o senso comum*, o movimento consiste na *passagem de um lugar para outro*. Isto é verdade, mas não define o movimento senão exteriormente e só se aplica ao movimento local.

a) *Elementos da definição*. Para definir *filosòficamente* o movimento, é necessário utilizar as *noções de ato e de potência*, que pertencem à Metafísica geral. Aqui, será suficiente saber que a potência é a aptidão de um ser a tornar-se ou a receber alguma coisa (Pedro está em potência para receber a ciência, a água fria está em potência para tornar-se vapor), enquanto que o ato é o fato, para um ser, de ter recebido ou de se haver tornado esta coisa que podia receber ou tornar-se (Pedro, tendo adquirido ciência, é sábio em ato. A água, aquecida a 100 graus, está quente em ato).

b) *Definição*. Considerado na sua essência, o movimento se define, então, como *o ato daquilo que está em potência, enquanto estando em potência*. Para compreender esta definição comecemos pela transformação. Pedro vai iniciar o estudo do latim. Êle o pode aprender, em virtude de sua qualidade de

ser inteligente e, mais pròximamente, em virtude de seus primeiros estudos de gramática. Está, então, em potência para saber latim. Desde que o saiba, será latinista em ato. Terá, então, passado da potência ao ato. É esta *passagem* que constitui o movimento: é um ato (ou uma sucessão de atos), uma vez que consiste na aquisição progressiva dos elementos do latim; mas é o ato de um ser em potência, uma vez que Pedro não é ainda latinista perfeito. Quando o fôr, o movimento cessará. O movimento é, portanto, o ato de uma potência enquanto tal, quer dizer, *um ato começado, que prossegue, que não chegou ainda a seu têrmo derradeiro.*

2. **Divisão.** — A noção do movimento se aplica, não sòmente ao movimento local, mas, por analogia, a *tôda transformação,* e não sòmente à ordem material, mas também à ordem espiritual (raciocinar, meditar, são movimentos).

C. O tempo.

74 1. **Noção.** — O tempo se define como *o número ou a medida do movimento.* Com efeito, não se pode conceber o tempo sem o movimento, e isto resulta do fato de que distinguimos os progressos (ou fases) do movimento enquanto se sucedem uns aos outros. O tempo é, pois, uma espécie de número. Mas não é um número descontínuo; *é um número contínuo e fluente.*

Cumpre distinguir o tempo, da *duração.* Esta não faz senão significar a *permanência no ser,* haja ou não sucessão. O tempo supõe a sucessão. Quem suprime a sucessão, suprime o tempo.

2. **Os diferentes tempos.** — Distinguem-se:

a) *O tempo concreto ou vivido.* É aquêle que *resulta do movimento vivido por cada ser.* O tempo pode ser mais ou menos rápido, conforme a rapidez ou a lentidão do movimento vivido por êste ser. Durante o sono, o tempo quase desaparece, em conseqüência do relaxamento da atividade psíquica (ou movimento psíquico). De outras vêzes, desde que a atividade é intensa, o tempo parece, ao contrário, precipitar-se.

b) *O tempo abstrato. É o tempo uniforme e vazio* que nós nos representamos como uma linha, ao longo da qual se situam os acontecimentos do universo.

c) *O tempo objetivo.* É o *tempo resultante do movimento da terra sôbre si mesma,* e que foi tomado como unidade (um dia de vinte e quatro horas). Êste tempo uniforme não depende de nós, se bem que, sem um espírito que numere (ou meça) o movimento da terra, o tempo não existiria em ato, mas apenas em potência, no movimento da terra.

75 **3. Os elementos do tempo.**

a) *Presente, passado, futuro.* O tempo se compõe, essencialmente, de três partes: o passado, o presente, o futuro. Só o presente existe: o passado já não é e o futuro ainda não é. Isto prova, ainda, que *o tempo, tomado na sua totalidade, não existe realmente a não ser para o espírito, que,* graças à memória, conserva o passado e, pela previsão, antecipa o porvir.

b) *A duração concreta.* A duração concreta, contudo, quer dizer, o próprio ser, enquanto permanência do ser na sucessão, realiza de alguma forma a presença simultânea do passado e do futuro no presente. O presente do ser, que dura, é, com efeito, o passado acumulado, e ao mesmo tempo o futuro potencial, sob a forma das virtualidades de que está carregado.

c) *O presente.* O presente é como um *ponto-limite e perpètuamente movente entre o passado e o futuro.* Considerado abstratamente, não comporta nenhuma multiplicidade interna, nenhuma sucessão de atos. Mas pode-se falar também de um *presente concreto,* psicológico, que comporta uma certa sensação de multiplicidade interna: é o tempo exigido para que a consciência apreenda como um todo sintético e único uma sucessão de movimentos. É assim que uma frase (sucessão de palavras) é dada num presente concreto. Na realidade, como se vê, êste presente concreto, síntese de sucessões, encerra os três elementos do tempo.

4. O tempo e a eternidade.

a) *O tempo corresponde ao que muda,* ao que comporta a sucessão e o vir-a-ser. — *A eternidade é uma duração,* quer

dizer, uma permanência de ser, *sem nenhuma sucessão* e, daí, sem comêço nem fim. Pode-se dizer, em outras palavras, que é um eterno presente, uma posse perfeita e total do ser.

b) *O tempo poderia não ter comêço nem fim.* Deus, com efeito, teria podido criar um tal tempo. O tempo, assim concebido, não mudaria de natureza e não se confundiria de forma alguma com a eternidade, uma vez que não deixaria de ser sucessão e vir-a-ser, enquanto que a eternidade, sendo posse perfeita do ser, exclui necessàriamente tôda sucessão e todo vir-a-ser.

ART. II. *AS QUALIDADES SENSÍVEIS*

A. Noção.

75bis **1. Natureza da qualidade.** — A qualidade é uma *maneira de ser que afeta as coisas em si mesmas.* Seu domínio é muito mais amplo que o da quantidade, uma vez que a qualidade se aplica ao espírito tanto quanto ao corpo, ao contrário da quantidade, que não tem realidade a não ser do domínio corporal.

2. A objetividade das qualidades sensíveis. — Não se trata aqui de negar a realidade empírica (ou aparente) das qualidades sensíveis, que se impõe por si mesma. Mas certos filósofos se perguntaram se as qualidades sensíveis têm, *objetivamente falando,* tôda a realidade que lhes atribuímos espontâneamente, quer dizer, se, por exemplo, a côr, o calor, o pêso, etc., existem, como tais, fora de nós. Devemos aqui apenas assinalar êste problema e remetê-lo para sua discussão, à Psicologia, onde o encontraremos, no estudo da sensação.

B. Divisão das qualidades.

1. Divisão acidental. — Desde LOCKE, distinguem-se as qualidades primárias e as qualidades secundárias, correspondendo respectivamente ao que os escolásticos chamavam sensíveis comuns e sensíveis próprios. As *qualidades primárias* são as que se referem à quantidade, a saber, a *extensão,* a *figura* ou a *forma,* o *movimento* e a *resistência.* — As *qualidades secundárias* são as que são objeto de um sentido próprio: côr

e luz (vista), som (audição), sabor (paladar), odor (olfato), qualidades táteis e calor (tato), etc.

Esta divisão é feita de um ponto de vista acidental. Além disso, o movimento não é, pròpriamente, uma qualidade, mas recai, por redução, na categoria do lugar. Da mesma forma, a extensão recai na quantidade.

2. **Divisão essencial.** — Colocando-se do ponto de vista da essência da qualidade, quer dizer, das *diversas maneiras pelas quais um sujeito pode ser modificado,* obtêm-se as quatro espécies de qualidades seguintes:

a) *A disposição.* Chamam-se assim as maneiras de ser que afetam a própria natureza de um ser, seja espiritual (o dom da música), seja corporal (saúde).

b) *A potência e a impotência.* São estas qualidades que afetam o sujeito, enquanto suscetível de *atividade* (Pedro pode fazer sem fadiga uma longa marcha ou um trabalho de várias horas seguidas. Paulo é incapaz disto).

c) *As paixões.* Sob êste nome (usa-se também o de *qualidades passíveis*), agrupam-se as qualidades que resultam de uma *alteração* (côr, som, sabor, calor, odor, etc.), — e as que causam a alteração (propriedades químicas ou físicas: eletricidade, por exemplo).

d) *A figura e a forma.* Designam-se assim as qualidades que determinam (ou particularizam) a *quantidade* de um sujeito.

C. A medida das qualidades.

A experiência nos mostra que as qualidades podem ter graus (a água é mais ou menos quente; uma fazenda é mais ou menos vermelha; um sabor é mais ou menos pronunciado, etc.). Esta constatação nos leva a perguntar se não seria possível medir as qualidades, quer dizer, reduzir-lhes de alguma forma ao número (e por conseguinte à quantidade).

1. **A medida indireta.** — Os processos usados nas ciências para medir as qualidades (ou fenômenos), já nos são mais familiares. Quando se consulta o termômetro, sabe-se que as variações do calor nêle se denunciam pelo movimento da co-

luna de mercúrio no tubo graduado. Vê-se perfeitamente que se trata apenas de uma *medida indireta* do calor, *completamente diferente da medida de uma quantidade,* que se faz por comparação com uma outra quantidade: vinte graus de calor não são a soma de vinte vêzes um grau de calor. — Para realizar estas medidas indiretas, as ciências recorrem, ora à *medida da massa,* — ora à *medida dos efeitos quantitativos* (termômetro, barômetro, galvanômetro, etc.), — ora à *medida das relações e das proporções,* que consiste em comparar entre si medidas de massas ou de efeitos quantitativos.

2. **A medida analógica.** — Em todos êstes casos, a medida das qualidades não é evidentemente mais do que uma medida por analogia. *A qualidade, como tal, não é suscetível de medida;* em outras palavras, não é redutível a um número. Daí se segue que a diversidade qualitativa, como tal, escapa à ciência, que apenas nos pode dar uma representação simbólica do real.

Capítulo Segundo

A MATÉRIA E A FORMA OU A ESSÊNCIA DOS CORPOS

76 A questão da essência dos corpos não é um problema importante para as ciências físico-químicas. Ultrapassa, com efeito, a competência do puro físico, enquanto se trata de descobrir, não precisamente os *elementos* dos corpos (moléculas, átomos, ions, eléctrons, nêutrons, pôsitons, etc.), que compõem o objeto das ciências, mas os *princípios intrínsecos* de sua constituição. Em outros têrmos, o físico não vai jamais, ou não pode ir, *enquanto físico*, além dos corpos, porque mesmo os elementos dos corpos, por menores que sejam, são ainda corpos. A Cosmologia, ao contrário, partindo ùnicamente da experiência, e utilizando-se dos resultados das ciências físico-químicas, decide ir além do corpo e determinar os *princípios* de que resultam, não enquanto são tais ou tais corpos, mas enquanto são, pura e simplesmente, corpos.

Art. I. *A TEORIA HILEMÓRFICA*

77 O nome de *teoria hilemórfica* (de duas palavras gregas que significam matéria e forma) foi dado à *doutrina*, proposta inicialmente por Aristóteles, que *define a essência dos corpos como resultante da união de dois princípios chamados matéria e forma.*

1. Matéria e forma.

a) *Noção.* Os corpos comportam a matéria, que é uma matéria determinada: a matéria do corpo humano difere da

de uma pedra ou da do ar. Mas de onde vem a diferença que existe entre estas diversas matérias? Não vem da própria matéria como tal, pois vemos que esta é suscetível de tôdas as transformações, em virtude de uma espécie de inércia, ou plasticidade que lhe é própria. A diferença deve então provir de *um outro princípio que se chama a forma substancial e que, apropriando-se da matéria indeterminada (ou prima) faz com que seja tal matéria (matéria segunda: corpo humano, pedra, vegetal). O corpo, como tal, tem então dois princípios constitutivos intrínsecos: a matéria primeira e a forma substancial* (assim chamada porque, por sua união com a matéria, constitui uma substância corporal determinada).

b) *A matéria e a forma como potência e ato.* Desta análise, vê-se, ao mesmo tempo, recorrendo-se às noções dadas acima (73) sôbre o ato e a potência, que a *matéria-prima é potência e pura potência,* quer dizer, capaz de converter-se em qualquer corpo, graças a sua absoluta indeterminação original. Por sua vez, *a forma substancial é ato,* porquanto é por ela que a matéria se torna tal corpo. É por isto que se diz que *a forma é ato da matéria.* Assim, a alma racional (forma substancial) é o ato que faz da matéria-prima um corpo humano.

c) *A matéria e a forma como princípios de ser.* É preciso bem compreender que *a matéria-prima não existe e não pode existir como tal.* Tôda matéria real é matéria segunda, quer dizer, determinada por uma forma substancial. Do mesmo modo, *a forma substancial* (salvo o caso da alma humana, como se verá em Psicologia) *não existe e não subsiste sem matéria.* Com efeito, matéria-prima e forma substancial não são sêres, mas apenas *princípios de ser.*

78 2. União da matéria e da forma.

a) *A unidade resultante da união da matéria e da forma é uma unidade essencial,* quer dizer que forma uma única essência ou espécie.

b) *A união da matéria e da forma se faz sem intermediário,* uma vez que a forma substancial é o ato primeiro da matéria. Os dois princípios do corpo se unem então por si mes-

mos, sob a ação de um agente físico, e formam por si mesmos um corpo único, uma única substância (o homem, composto de um corpo e de uma alma, é um ser único).

3. **Atividade e passividade no corpo.** — Os corpos aparecem ao mesmo tempo como ativos e passivos. Estão sujeitos ao que a ciência chama *inércia*, quer dizer, a uma impotência para modificar por si mesmos seu estado, e ao mesmo tempo manifestam, sob a provocação de agentes físicos, atividades determinadas: o fogo queima, o corpo do animal se move, a árvore cresce e dá frutos. Êstes dois aspectos contrários das realidades corporais se explicam pelo duplo princípio que os constitui: *a matéria é*, assim, *princípio de passividade e de inércia*, enquanto que *a forma é princípio de atividade.*

79 4. **A noção de espécie.**

a) *Definição.* Todo corpo pertence a uma espécie determinada, quer dizer, a uma *categoria de sêres com a mesma natureza* (espécie mármore, espécie carvalho, espécie lôbo, espécie humana). É a forma substancial que é, no corpo, o princípio específico, quer dizer, o princípio que, unindo-se à matéria, produz um ser de uma dada espécie.

b) *A forma é o fundamento da diferença específica.* É então a forma substancial que servirá para definir o que se chama a diferença específica, quer dizer, o caráter essencial, que situa um ser numa dada espécie. Assim, a diferença específica do homem (animal racional) será o caráter de *racional*, que define a forma substancial do homem ou alma racional.

c) *As formas substanciais* e, por conseguinte, as diferenças específicas da maior parte dos sêres permanecem desconhecidas na sua essência. Daí se definirem êstes sêres por suas *propriedades* ou, mesmo simplesmente, em certos casos, por seus *caracteres exteriores:* é assim que se definirá a espécie carvalho descrevendo a forma das fôlhas e do fruto dêste vegetal.

5. **A forma acidental.** — Todo ser corporal pode receber *formas acidentais*, que não mudam sua natureza, mas apenas

sua maneira de ser. Assim, o mármore (matéria segunda) pode tornar-se estátua ou coluna ou bacia, estátua de Júpiter ou estátua de Mercúrio. A água pode tornar-se vapor ou gêlo. As formas acidentais são *atos segundos* em relação ao corpo, que está em potência dêstes atos diversos.

Art. II. *O PRINCÍPIO DA INDIVIDUAÇÃO*

80 **1. O problema da individuação.** — Apresentou-se *a questão de saber se a individuação* (o fato de ser um indivíduo), quer dizer, um ser uno em si mesmo e distinto dos outros) *provem da matéria ou da forma substancial.* Esta questão se apresenta com o fim de explicar como uma espécie (por exemplo, a espécie humana) pode comportar indivíduos múltiplos (João, Tiago, Paulo, etc.), quer dizer, comportar sêres ao mesmo tempo idênticos (uma vez que têm todos a mesma natureza) e distintos (uma vez que um não é o outro).

2. A individuação pela matéria. — Responde-se comumente que *é a matéria que é o princípio da individuação.* Com efeito, a forma, por si mesma, é universal (assim, a razão, que faz o homem, nada tem por si de individual; uma razão que não seja mais do que razão, formaria por si só uma espécie). Ao contrário, recebendo a forma, a matéria, por estar dotada de quantidade, quer dizer de dimensões e, por conseguinte, de finitude, limita e restringe a forma, determina-a, e, portanto, a individualiza.

Capítulo Terceiro

A VIDA

Art. I. *A VIDA EM GERAL*

81 **1. Noção.**

a) *O movimento imanente.* A vida é uma realidade muito simples para que a possamos definir. Pode-se, apenas, descrevê-la em sua manifestação pelo *movimento espontâneo e imanente,* quer dizer, por um movimento que o ser vivo produz por si mesmo, por seus próprios recursos e que tem seu têrmo imediato no próprio ser vivo — *movimento* aqui, não apenas no sentido de movimento local, mas de tôda passagem da potência ao ato e mesmo de tôda operação (73). Assim, *o ser vivo se move,* enquanto que *o não-vivente é movido.*

b) *Natureza do movimento imanente.* Quando se diz que o ser vivo se move por si mesmo, não se quer dizer que êle seja o princípio absolutamente primeiro do movimento. Na realidade, mesmo o movimento que parte dêle está condicionado, no seu exercício, por um conjunto de causas de que depende a todo momento. Por exemplo, a árvore cresce e frutifica (movimento imanente, sinal de vida), mas o ato de crescer e de frutificar depende da natureza do terreno e das energias solares. Daí dizer-se universalmente que *tudo o que se move é movido por um outro ser,* isto é, *depende de um outro ser no exercício de sua atividade.* Se, então, se afirma que o ser vivo se move a si mesmo, é no sentido de que o movimento não lhe é comunicado mecânicamente *de fora* (como é o caso do movimento da pedra), mas resulta, sob a ação das causas que o tor-

nam possível, do próprio princípio vital, quer dizer, *de dentro mesmo* do ser vivo.

2. A alma, princípio do movimento.

a) *Todo corpo vivo é vivo pela presença de uma alma, distinta da matéria corporal.* O corpo, enquanto matéria, não é capaz de se mover. Como se viu mais acima, o seu movimento provém da *forma substancial*, que, nos sêres vivos, recebe o nome de *alma.*

b) *É, pois, forçoso, rejeitar a teoria físico-química ou materialista,* segundo a qual a vida se explicaria adequadamente por combinações de fôrças físico-químicas e seria, por conseguinte, redutível a uma propriedade da matéria.

A matéria é passiva; o ser vivo é ativo. A matéria se expande do exterior, por adição de elementos homogêneos; o ser vivo se expande do interior, por *intussuscepção* e assimilação, e segundo um plano em que se exprime uma lei imanente. Da mesma forma, o ser vivo se reproduz, o que não pode fazer a matéria.

82 **3. Os graus da vida.**

a) *Distinguem-se três graus de vida: a vida vegetativa* (plantas), — *a vida sensitiva* (animais), — *a vida racional* (homens), que têm por princípios, respectivamente, as almas vegetativa, sensitiva, racional.

O homem, natureza intelectual, não possui três almas, se bem que possua as potências vegetativa, sensitiva e racional, assim como o animal não tem duas almas, vegetativa e sensitiva. *A alma superior assume as funções dos graus inferiores:* a alma do animal é, *ao mesmo tempo,* vegetativa e sensitiva; a alma humana é, *ao mesmo tempo,* vegetativa, sensitiva e racional.

b) *As funções vegetativas e sensitivas não ultrapassam o nível do corpo,* e a alma, que é o seu princípio, se acha unida indissolùvelmente à matéria. Por isto, não sobrevive à dissolução do composto. Isto não se aplica à alma humana, em que as operações superiores se processam sem o concurso intrínseco (mas com o concurso apenas extrínseco, quer dizer, a título de *condição*) dos órgãos corporais. *A alma humana é, pois, na*

sua existência, independente do corpo e subsiste após a dissolução do organismo corporal.

ART. II. *O PROBLEMA DA EVOLUÇÃO*

§ 1. A HIPÓTESE EVOLUCIONISTA

83 1. **A tese evolucionista.** — O estudo cada vez mais extenso e preciso das espécies que compõem a fauna e a flora do globo terrestre, a descoberta de numerosos fósseis que pertencem às espécies atuais, mas que possuem caracteres somáticos menos acentuados do que os que se encontram hoje, a descoberta de espécies inteiramente extintas, mas que parecem ligar-se às espécies sobreviventes, assim como outros fatos, deram, ainda no século XIX, uma grande voga ao que se chama a *teoria transformista ou evolucionista,* segundo a qual *tôdas as espécies atuais, vegetais e animais, do globo, proviriam, por via de evolução, de um pequeno número de troncos primitivos ou mesmo de um único primitivo.*

2. **As diferentes formas do evolucionismo.**

a) LAMARCK. Foi LAMARCK, professor do Museu de História Natural de Paris, o primeiro que formulou com clareza a hipótese evolucionista, nela especificando que *os fatôres* (ou causas) *da evolução* seriam, a seu ver, os três seguintes: *o meio, a hereditariedade, o tempo.* As variações do meio (clima, alimentação, temperatura) provocam transformações diversas nos corpos vivos. E assim também as necessidades, determinadas pelo estado do meio, e que criam pouco a pouco os órgãos suscetíveis a satisfazê-las (donde o princípio lamarckiano: "a função cria o órgão"). Essas transformações se transmitem por hereditariedade e se fixam assim na espécie.

b) DARWIN. DARWIN retoma as idéias de LAMARCK, substituindo pela *concorrência vital* ou *luta pela vida* a explicação que LAMARCK atribuía à ação do meio. Todo ser vivo, diz DARWIN, está em luta contra o meio e contra as espécies concorrentes. Esta luta produz uma *seleção natural,* no sentido de que os indivíduos mais fracos sucumbem e que só sobrevi-

vem os mais fortes e mais aptos. Ela é, por isto mesmo, uma fonte de diferenciações entre os indivíduos. As diferenças favoráveis e úteis se avolumam com o uso e se transmitem por hereditariedade.

c) DE VRIES. O naturalista holandês DE VRIES sustentou que a evolução não se completa, como o pensaram LAMARCK e DARWIN, por pequenas variações contínuas, mas por *mutações bruscas e de grande amplitude,* desencadeadas pelo jôgo de influências fortuitas.

§ 2. ESTADO ATUAL DA QUESTÃO

84 Dois problemas estão em jôgo: o do *fato da evolução* e o do *mecanismo da evolução.*

1. O fato da evolução. — Os sábios parecem estar de acôrdo em reconhecer a *realidade de uma evolução, ao menos nos limites dos gêneros e das espécies.* Haveria, então, na origem das espécies e dos gêneros atuais, um pequeno número de troncos que, por diferenciações sucessivas, teriam pouco a pouco dado nascimento à multiplicidade atual. Parece que provas suficientes corroboram esta opinião. Quanto a estender mais longe o domínio da evolução, quer dizer, ligar os troncos, que estão na origem das espécies, atuais, a tipos mais gerais, e, êstes, a um único tipo inicial, é, ao menos, no momento, ultrapassar o que permitem afirmar os fatos conhecidos e realmente estabelecidos.

2. O mecanismo da evolução. — Se existe evolução, *como se produz ela?*

a) *As teorias de* LAMARCK *e de* DARWIN *estão hoje quase abandonadas,* como explicações gerais da evolução. Com efeito, as transformações não se puderam produzir por graus insensíveis, como o pensavam LAMARCK e DARWIN, pois do contrário de nada teriam valido — O meio não tem a influência imaginada por LAMARCK. — A função não cria o órgão, mas, ao contrário, o supõe. — A seleção se processa geralmente ao acaso. — A hereditariedade não parece transmitir os caracteres individuais adquiridos, mas simples disposições. Além

disto, estas teorias não levam em conta os fatos das mutações, que são exatos.

b) *O mutacionismo parece melhor adaptado aos fatos conhecidos.* Mas está longe de responder a todos os problemas que o fato da evolução levanta. Em particular, a extensão das mutações, por importante que seja, é pouca ainda para poder avaliar a formação de grupos superiores às espécies e aos gêneros (quer dizer, de famílias ou ordens). De outra parte, *grandes mutações,* como as que produziram gêneros novos, *equivaleriam a verdadeiras criações* e não mais permitiriam falar de evolucionismo.

c) *Em qualquer hipótese, é impossível restringir-se a uma explicação puramente mecânica da evolução,* como o tentaram LAMARCK e DARWIN. Jamais se explicará a vida e suas transformações pelo simples jôgo de fatôres externos, físicos ou químicos. Êstes não são para os sêres vivos mais do que *ocasiões* de manifestar as virtualidades ou potências inscritas na sua natureza. Em conseqüência, tôda teoria da evolução deverá ser ao mesmo tempo mecanista e finalista, experimental e metafísica. *O primeiro princípio da evolução é, inicialmente, a idéia* (ou forma), *que é o ser vivo,* com tôdas as potências de transformação que se incluem nesta idéia ou forma. *Os fatôres externos,* mecânicos e químicos, *intervêm* de maneira mais ou menos eficaz *como condições determinantes da potência evolutiva.*

Resta descobrir quais puderam ser o modo de ação e a amplitude dêstes fatôres externos. Êste é o domínio da ciência. Até aqui, as certezas adquiridas são muito limitadas e o processo da evolução permanece ainda muito misterioso.

85 3. As origens humanas.

a) *O problema.* As observações que fizemos valem com mais forte razão para a *espécie humana. Resultará* ela, *por evolução, de espécies animais anteriores?* Nada permite afirmá-lo de maneira absolutamente certa.

b) *Limites da teoria evolutiva.* Admitindo, contudo, a possibilidade, e, mesmo, até um certo ponto, a probabilidade de uma tal evolução (de vez que numerosos fósseis parecem su-

gerir, quando não antepassados da espécie humana [*homo sapiens*], ao menos tipos aparentados, mais ou menos próximos dêstes hipotéticos ancestrais), *a evolução jamais poderá constituir uma explicação adequada da espécie humana,* porque entre o animal e o homem há um abismo intransponível, uma radical separação. A evolução, se verdadeiramente se verificou, então deve ter-se limitado à *preparação* do corpo humano, que não se tornou efetivamente um corpo *humano* a não ser pela criação por Deus da alma espiritual. Se bem que seja necessário falar, mesmo neste caso, de uma *criação imediata* por Deus *do corpo e da alma do primeiro homem.*

Vê-se assim que, segundo esta hipótese, *o homem existiria realmente sem antepassados,* se pelo menos fôr tomada esta palavra no sentido próprio. Não será, portanto, lícito empregá-la (como o fizemos acima), a não ser no sentido limitado e impróprio, que resulta do que acabamos de dizer.

PSICOLOGIA

PRELIMINARES

Capítulo Primeiro

OBJETO, MÉTODO E DIVISÃO DA PSICOLOGIA

Art. I. *OBJETO*

86 Etimològicamente, a psicologia é o *estudo da alma*. Pode-se conservar sem inconveniente esta definição, sob a condição de compreender que a alma não pode ser encontrada e conhecida a não ser nas e pelas manifestações diversas de sua atividade. A psicologia é então *o estudo do conjunto dos fenômenos psíquicos e das leis que os regem* (psicologia experimental ou descritiva), *objetivando determinar a natureza mesma da alma humana*, e, a partir desta natureza, *o destino da alma* (psicologia racional).

Art. II. *MÉTODO*

87 O método da psicologia será então a um tempo experimental e racional. Aqui apenas precisamos os pontos em que êste método se distingue do método comum às disciplinas experimentais (53-60).

§ 1. A observação

A observação, em psicologia, pode ser interior ou exterior.

1. A observação interior. — A observação interior ou *introspecção* consiste em *observar-se a si mesmo, aplicando sua atenção aos fenômenos da consciência*.

A introspecção tem a *vantagem imensa de atingir imediatamente seu objeto*, sem os riscos que comporta a percepção externa. É necessário notar, contudo, que ela *nem sempre é praticável:* certos fatos psicológicos, como a cólera, não podem ser observados no mesmo instante em que se produzem. Além disso, a atenção interior tende a modificar mais ou menos os fatos de consciência, impondo-lhes uma espécie de fixidez, que êles não possuem: como observar um desvario sem o interromper, uma distração sem a suprimir? — Enfim, a introspecção é deficiente para atingir o inconsciente e mesmo o subconsciente.

Se é verdade que, em muitos casos, pode-se utilizar a *memória* (lembramo-nos do que se passou no estado de cólera), sabe-se muito bem quanto o uso desta faculdade comporta riscos de êrro. Donde a necessidade de recorrer à observação objetiva para completar, verificar e corrigir os resultados da introspecção.

2. A observação exterior.

a) *Noção.* Êste gênero de observação psicológica nos é perfeitamente familiar. Com efeito, servimo-nos comumente e espontâneamente da observação objetiva quando *encontramos, em certos fatos psicológicos, os fatos ou os estados psicológicos que lhes estão ligados.* As lágrimas nos revelam o sofrimento ou a tristeza; a imobilidade do corpo, a fixidez da visão revelam o esfôrço de atenção, etc. Em psicologia, só se cogita de dar uma forma científica a êsse processo de observação.

b) *Processos de observação objetiva.* Êstes processos são muito variados. Os mais empregados são os seguintes: *métodos dos testes* (*pesquisas* ou questionários), pelos quais se revelam as reações psicológicas de pessoas mais ou menos numerosas, numa situação, ou diante de um fato dado, tendo em vista isolar-lhe o elemento comum, — *estudo dos casos anormais* ou patológicos, que fazem sobressair, por contraste, os comportamentos normais, — *estudo comparado* dos adultos e das crianças, dos civilizados e dos selvagens — *estudo dos comportamentos ou atitudes exteriores* que traduzem os estados psicológicos, — *psiconálise,* esforçando-se por relevar as fontes inconscientes da vida psíquica.

c) *Alcance do método objetivo.* O método objetivo não pode, evidentemente, ser suficiente. É apenas um *auxiliar da introspecção,* uma vez que jamais poderíamos dar um sentido às manifestações exteriores de outrem se não tivéssemos experimentado e observado em nós próprios os fenômenos interiores que revelam os movimentos ou atitudes externas. Mas é um auxiliar precioso, e mesmo indispensável, quando se quiser passar da observação à experimentação.

88 d) *O paralelismo psicofísico.* O paralelismo dos fatos psíquicos e dos fatos fisiológicos, que utiliza sobretudo o método objetivo, tem por vêzes incitado os psicólogos a perseguir uma *redução do psíquico ao puro fisiológico,* como se os estados de consciência fôssem apenas um simples aspecto das modificações orgânicas.

Ora, *esta redução é insustentável,* porque existem entre a ordem psíquica e a ordem fisiológica diferenças tais que implicam uma distinção radical. Com efeito, os fenômenos psíquicos são essencialmente interiores, qualitativos, quer dizer, desprovidos de dimensões espaciais, personalizados e grupados em sínteses originais, enquanto que os fatos fisiológicos são periféricos, extensos, mensuráveis e localizados, exteriores uns aos outros.

A estreita dependência dos fatos psíquicos e dos fatos fisiológicos não poderia, pois, ser interpretada como significando uma *causalidade* real dos segundos em relação aos primeiros. A *dependência das duas ordens significa apenas que a consciência depende de condições fisiológicas.* Por exemplo, os movimentos cerebrais não *produzem* o pensamento, mas êste está condicionado, em seu exercício, por fenômenos cerebrais.

§ 2. Experimentação e indução

89 **1. Importância da experimentação.** — A experimentação, em psicologia, expandiu-se grandemente pelo emprêgo dos métodos de testes e o uso dos instrumentos de medida (estesiômetro, cronômetro, etc.), e dos processos que mencionamos mais acima ao falar da observação objetiva (87). Êstes

processos servem muito bem para a experimentação, quando estiverem a serviço de uma idéia diretriz ou de uma hipótese.

A história da psicologia mostra que *a experimentação fêz progredir amplamente a psicologia descritiva e permitiu criar técnicas variadas* que vieram favorecer a orientação profissional, os métodos de aprendizagem, o tratamento das anomalias psíquicas, etc.

2. As leis psicológicas.

a) *Caráter das leis psicológicas.* A psicologia experimental se esforça por estabelecer leis que exprimam também relações constantes entre fenômenos. Mas *estas leis não têm o caráter rigoroso que possuem na física,* por causa da extrema complexidade e sobrecarga dos fatos psíquicos, por causa também do coeficiente pessoal de cada sujeito. É isto que explica o caráter relativamente vago das leis psicológicas.

b) *O determinismo psicológico.* As leis psicológicas não conseguiriam jamais levar à negação da liberdade, da mesma forma que a liberdade não exclui um certo determinismo. *Existem várias espécies de determinismo;* o da natureza inorgânica significa um encadeamento rigorosamente necessário dos fenômenos. Na ordem psicológica, o determinismo significa apenas que o jôgo dos fenômenos psíquicos comporta uma *ordem* que lhe é própria. A liberdade pode modificar êste determinismo, mas não suprimi-lo: a vontade, que intervém para reprimir as lágrimas, não faz com que as lágrimas deixem de existir e de ser o sinal da dor. A retenção das lágrimas atesta, por sua vez, a realidade da lei que liga os dois fenômenos.

ART. III. *DIVISÃO DA PSICOLOGIA*

90 **1. Princípio da divisão.** — Nossa divisão resultará de uma hipótese, que nos é sugerida pela experiência psicológica geral e que nos fornecerá o quadro de nossas pesquisas. Estas não podem andar ao acaso e devem ser conduzidas segundo uma idéia que deverão confirmar ou infirmar, completar ou corrigir.

a) *O dualismo psicológico.* Os fatos de consciência, que a psicologia estuda, são de uma extrema variedade: querer, ver, compreender, desejar, duvidar, amar, crer, entender, ter mêdo, emocionar-se, etc.: parece que a maior confusão reina neste domínio. Se repararmos de perto, contudo, percebe-se que todos êstes fatos são suscetíveis de serem classificados em alguns grupos irredutíveis e que supõem a existência de faculdades distintas e igualmente irredutíveis.

Distinguimos, com efeito, dois grupos perfeitamente originais: o dos *fatos de conhecimento* (eu vejo, eu duvido, eu compreendo, eu raciocínio) e o dos *fatos de tendência e de querer* (eu desejo, eu amo, eu quero), que pressupõem tôda uma série de *fatos e estados afetivos.* Obtemos, assim, três categorias bem distintas, relacionadas respectivamente ao *conhecimento* e à *tendência* (afetividade e atividade).

Mas é ainda necessário precisar esta divisão, porque, entre os fatos de conhecimento, temos que distinguir os *fatos de conhecimento sensível* (eu vejo, eu entendo, eu toco, eu sinto, etc.) e os *fatos de conhecimento intelectual* (eu compreendo, eu julgo, etc.). Por outro lado, entre os fatos relacionados à vida afetiva e ativa, é necessário também distinguir os fatos de tendência ou de apetição sensível, os que traduzem as *tendências movidas pelo conhecimento sensível* (o mêdo, a cólera, etc.), e os *fatos de tendência intelectual,* que traduzem as tendências dependentes do conhecimento intelectual (amor da virtude, desejo de saber, etc.).

b) *O sujeito psicológico.* O dualismo psicológico parece exigir, ao mesmo tempo, que o relacionemos a *duas fontes distintas,* pois o conhecimento e a tendência são irredutíveis entre si, — e que encontremos, sob êstes dois aspectos, um *único sujeito comum,* pois estas duas funções não cessam de reagir uma sôbre a outra, como se nascessem de um mesmo e único sujeito.

Supomos, e assim, também o admite o senso comum, que êsse sujeito seja a *alma,* princípio imaterial único e formalmente diverso de tôda a vida, vegetativa, sensitiva e racional. Tal é a hipótese que vai levantar o quadro geral de nosso estudo.

2. Divisão. — As observações precedentes nos levam a dizer que uma divisão lógica da psicologia consiste em distinguir (após o estudo do ***hábito,*** condição mais geral da vida psicológica) três partes principais. As duas primeiras referem-se respectivamente à *vida sensitiva* e à *vida intelectual,* — e cada uma destas partes supõem a dupla consideração dos *fatos de conhecimento* e dos *fatos de tendência.* — A terceira parte se refere ao *sujeito psicológico,* considerado sucessivamente como sujeito *empírico* e como sujeito *metafísico.* Donde o quadro seguinte, do conjunto da psicologia.

INTRODUÇÃO	Objeto, método e divisão da Psicologia O hábito	
A VIDA SENSÍVEL	O conhecimento sensível...	*A sensação* *A percepção* *A imaginação* *A memória*
	A atividade sensível......	*O instinto* *As inclinações* *O prazer e a dor* *As emoções, os sentimentos e as paixões*
A VIDA INTELECTUAL	O conhecimento intelectual	*A atenção* *O pensamento em geral* *A idéia* *O juízo* *O raciocínio*
	A atividade voluntária....	*A vontade* *A liberdade*
O SUJEITO PSICOLÓGICO	O sujeito empírico........	*O eu e a personalidade* *A consciência*
	O sujeito metafísico.......	*Natureza da alma humana* *A união da alma e do corpo* *Origem e destino da alma.*

Capítulo Segundo

O HÁBITO

Art. I. *NATUREZA DO HÁBITO*

91 **1. Definição.** — A palavra "hábito" vem de uma palavra latina que significa *ter* ou *possuir*. É, no seu sentido mais geral, a *propriedade de conservar as modificações recebidas.*

É necessário, porém, precisar a natureza do hábito. Ela não se reduz absolutamente à inércia e à passividade. Todos nós sabemos, por experiência, que o hábito tem por fim dar-nos maior facilidade de agir. É o que queremos dizer quando nos desculpamos de não ser bem sucedidos num trabalho novo, com palavras dêste gênero: "Eu não estou habituado". O hábito pode ser então definido, no sentido próprio, como uma *aptidão adquirida, para reproduzir certos atos com tanto mais facililade quanto mais tenham sido executados.*

2. Hábito e costume. — O hábito não deve ser confundido com o costume. Sabe-se que os sêres vivos são capazes de se acomodar, até um certo ponto, ao meio e às circunstâncias (clima, temperatura, alimentação, etc.) : o próprio organismo se transforma, de algum modo, sob a ação das novas condições em que fôr colocado. É a êsses fenômenos de *adaptação passiva* (chamados, por vêzes, mas de uma forma um pouco equívoca, *hábitos passivos*) que se dá o nome de costume.

Ora, o costume não é ainda o hábito pròpriamente dito. Assinala a plasticidade do organismo, mas *esta plasticidade é apenas uma condição do hábito:* êste implica desenvolvimento de atividade. *Cria a capacidade e permite ao ser vivo não apenas adaptar-se às circunstâncias, mas dominá-las.*

3. **Automatismo e dinamismo do hábito.** — Se é verdade que o hábito é dinamismo, é também *automatismo*, e de fato é esta característica que o senso comum reteve acima de tudo. Nada nos é mais familiar que o desenvolvimento mecânico do ato habitual em que, *a partir de um sinal dado* (como numa lição que se sabe de cor e que se desfia por completo a partir da primeira palavra), *todos os movimentos se encadeiam sem parar, e por si mesmos, do princípio ao fim.* A consciência não apenas não tem por que intervir, mas ainda, o mais das vêzes, sua intervenção corre o risco de perturbar o desenvolvimento do ato habitual. Dêste ponto de vista, definir-se-á o hábito como um *impulso automático para continuar até o fim um ato ou um conjunto de atos a partir do sinal que os desencadeou.*

Assim, o hábito é, ao mesmo tempo, automatismo e dinamismo. *O automatismo é o meio de que dispõe a natureza para realizar seus próprios fins, isto é, ela se serve do mecanismo para dêle se libertar.* Para compreendê-lo, é suficiente imaginar o que significam como liberdade para o espírito os *hábitos intelectuais* (por exemplo, as regras lógicas), para a vida moral as *virtudes*, para a vida social a *linguagem e a escrita*, para a vida prática as *técnicas da profissão*. Todos êstes automatismos, assinalando novas conquistas e fixando-as sob a forma de hábitos, libertam as fôrças do homem para novos progressos.

4. **Espécies do hábito.** — O hábito não cria qualquer atividade especial: aplica-se a tôdas para dar-lhes um funcionamento mais fácil e mais regular, e quando se produz de novo, é sempre no quadro das atividades fundamentais do homem. *Podemos ter então tantos hábitos quantas funções temos.* Pode-se, contudo, dividi-las tôdas em três grandes classes, que são: *os hábitos intelectuais*, que interferem nas faculdades de conhecimento (sob êste aspecto, a ciência, considerada subjetivamente, é um hábito); — *os hábitos motores*, que são aptidões a executar, por meio de mecanismos adquiridos pelo exercício e desenvolvendo-se de uma forma automática, atos mais ou menos complexos (como as *técnicas* da bicicleta, do patim, da escrita e, em geral, das profissões); — *os hábitos morais*, que interferem na vontade (as virtudes e os vícios).

ART. II. *PAPEL DO HÁBITO*

92 **1. Finalidade do hábito.** — O hábito é condição de continuidade e de progresso.

a) *Continuidade.* O hábito dá à nossa vida esta coesão pela qual os atos que realizamos formam, não um conjunto de episódios isolados na nossa existência, mas uma *trama cerrada e contínua* em que o presente se liga ao passado e prepara o futuro. Sem dúvida, a liberdade conserva sempre o poder de intervir soberanamente neste encadeamento. Mas seu papel é, antes, inicial, enquanto, pela atenção, que é uma das formas da liberdade, é criadora dos próprio hábitos. Uma vez formados, êstes se desenvolvem por seu próprio exercício, e permitem conservar os frutos dos esforços anteriores. É por isso que a vida adquire essa unidade e essa continuidade que dela fazem uma espécie de obra de arte, em que todos os elementos estão solidários e se organizam em tôrno de uma idéia central.

b) *Progresso.* Pelo hábito, por um lado, *os resultados adquiridos são mantidos e acrescidos.* O pianista que possui a necessária habilidade manual, pode, a partir daí, aprender indefinidamente novos trechos. — Por outro lado, o hábito é uma *função de economia:* reduz ao mínimo o dispêndio de esfôrço exigido pela ação. É assim que o mecanismo da escrita, exercendo-se por assim dizer "sòzinho", permite aplicar inteiramente a atenção às idéias que se quer exprimir por escrito. — Enfim, o hábito se torna *criador* quando acrescenta às aptidões naturais *modos novos de exercício, técnicas novas* que, dotando o ser vivo de habilidade original, abrem à sua atividade perspectivas de desenvolvimento infinito.

93 **2. Efeitos do hábito.** — É bastante que nós nos observemos para descobrir os efeitos do hábito.

a) *O hábito reforça os órgãos e as faculdades.* Desenvolve os órgãos, conferindo-lhes *fôrça, resistência e agilidade.* Ao contrário, a inatividade os atrofia. É nesta constatação que se baseia a cultura física.

b) *O hábito diminui a consciência.* É bem o que exprime a linguagem corrente, para a qual "agir por hábito" significa "agir maquinalmente". *Se a atenção foi necessária para adquirir hábitos, êstes, uma vez formados, tendem a dispensar a atenção.* Muitas vêzes, a atenção se torna uma fonte de êrro, porque, fixando-se nos *elementos* de um conjunto, que funciona como um todo, arrisca-se a separá-los e daí a desorganizar o sistema.

c) *O hábito reforça as necessidades.* Se o hábito não cria necessidades, pròpriamente, não deixa de reforçar as tendências que o colocaram a seu serviço. Age, então, como uma *segunda natureza,* enquanto que *as tendência e os instintos que coloca em ação adquirem, através dêle, uma fôrça cada vez maior e cada vez menos contrariada,* até o ponto em que o hábito pode tornar-se, por vêzes, uma verdadeira tirania.

Vê-se também, entretanto, que *o hábito não deve efetivamente seu poder tirânico senão à tendência, à necessidade ou à paixão de que se investiu para agir com mais facilidade.* Por si mesmo não conhece outra tirania senão aquela que rege o *desdobramento* do ato habitual a partir do primeiro ato (ou primeiro elo da cadeia), chamado *sinal.*

ART. III. *FORMAÇÃO E DESAPARECIMENTO DOS HÁBITOS*

94 1. **Condições de formação.** — O hábito depende, por sua formação, de condições biológicas, fisiológicas e psicológicas.

a) *Condições biológicas.* Vimos que o hábito é um meio de superar a natureza, acrescentando-lhe algo novo. Mas essa própria superação *está latente em nossa natureza,* que se submete às servidões da matéria, mas que é também *espírito de liberdade:* O hábito é, assim, o efeito e o sinal da dualidade de nossa natureza, que é a um tempo corporal e espiritual.

Biològicamente, o hábito não tem, pois, outra condição que não seja a de responder de alguma forma aos desígnios da natureza, o que significa que *a natureza apenas exclui os hábitos que a contrariam ou negam.* Um certo costume pode permitir tolerar os excessos e as falhas (é o caso de MITRÍDATES

quando se exercitava em absorver doses cada vez mais fortes de veneno), mas dentro de limites que a natureza jamais permite transpor.

b) *Condições fisiológicas.* Os elementos que compõem o hábito formam um *todo organizado,* de tal maneira que o *sistema por inteiro tem a tendência de se reproduzir, desde que a condição inicial* (ou sinal) *seja dada.* É assim que a lição aprendida de cor se desenrola por si mesma, desde que se possuam as primeiras palavras. Inversamente, *o bloco ou o sistema tenderá a se desagregar quando as condições de sua execução estiverem modificadas.* Assim, a recitação é bruscamente interrompida, quando uma palavra é trocada.

Fisiològicamente, a condição essencial do hábito será, então, de um lado, a *criação de vias nervosas,* facilitando a passagem do influxo nervoso (fenômeno do *franqueio*), — e de outra parte, *a agilidade e a disciplina do sistema muscular* (cada vez que se trate de *hábitos motores*).

Invoca-se muitas vêzes também a *repetição.* Com efeito, esta se torna indispensável, desde que se trate de vencer uma resistência orgânica. O número das repetições, como a solidez do hábito, será por outro lado extremamente variável segundo as espécies e os indivíduos. Mas, de qualquer forma, o hábito é ao menos esboçado desde o primeiro ato, e, por vêzes, êste primeiro ato, completado por uma intensidade ou uma aplicação extrema, pode gerar um hábito perfeitamente constituído.

c) *Condições psicológicas.* Estas condições podem resumir-se na *inteligência,* que toma consciência dos mecanismos exigidos pelo hábito e lhe compreende o sentido exato, — e no *interêsse,* que dirige a atenção. *É a atenção que exerce o papel principal na formação dos hábitos.* É ela que *escolhe os movimentos úteis e elimina os movimentos inúteis,* — que *coordena os diversos movimentos entre si, — e intensifica os atos terminados,* concentrando-se inteiramente nêles.

Dêste ponto de vista, as experiências que se relacionam com as condições da *aprendizagem* são particularmente interessantes. Tôdas elas mostram claramente o papel preponderante que exercem os fatôres conscientes no progresso da aprendizagem, a qual se resume na aquisição de um sistema de hábitos.

95 2. **Condições de desuso.** — Os hábitos se adquirem e podem perder-se, mesmo os mais inveterados. As leis de desaparecimento (ou desuso) são exatamente contrárias às leis de formação: é possível desfazer-se dos hábitos quer abstendo-se de os exercer, quer desorganizando o sistema que compõem.

a) *A abstenção.* A abstenção, ou não-cumprimento dos atos habituais, pode admitir duas formas, ou dois graus, sendo um a diminuição progressiva do número de atos habituais, o outro a sua supressão radical repentina. Em quaisquer dos casos, *é a vontade que deve intervir para inibir o efeito normal do sinal e da mesma forma o rompimento e o desdobramento dos movimentos, gestos ou palavras, que constituem o mecanismo habitual.* É o caso do fumante que, para vencer sua paixão, se abstém de carregar consigo a carteira de cigarros, cujo contato no seu bôlso determina automàticamente (como um *sinal*) o gesto de apanhar um cigarro e de acendê-lo. Pouco a pouco, quando o esfôrço de inibição se mantém (de qualquer forma que seja), o hábito desaparece, por não ser exercido.

Com mais forte razão, o hábito desaparece pela *falta de exercício,* desde que não seja mais do que uma técnica (arte ou profissão, esporte ou jôgo) que se cessa de praticar, e não o instrumento de uma paixão, que deve ser vencida. O pianista, que já não faz mais exercícios e não toca mais, termina por não saber mais tocar, a não ser desajeitadamente; o esportista, que não treina mais, esquece ràpidamente a técnica do seu esporte.

b) *A desorganização.* Observa-se por vêzes que o hábito pode ser destruído *por substituição,* quer dizer, pela aquisição de um hábito contrário ao que se quer destruir. É certo que, na ordem moral, sobretudo, êsse processo é dos mais eficazes, pois dá um objetivo *positivo* à atividade. Mas isto se aplica muito mais à tendência ou à paixão do que ao próprio hábito. Para vencê-lo, o meio mais eficaz, com a abstenção, consiste em *desorganizar o sistema por êle constituído.* Mas esta desagregação é raramente total, quando o hábito estiver sòlidamente constituído. É o que explica a revivescência dos hábitos perdidos e a facilidade mais ou menos grande, que se experimenta, de reavivá-los.

ART. IV. *INCONVENIENTES E PERIGOS DO HÁBITO*

96 O hábito, dizemos, tem o seu reverso: comporta certos inconvenientes e certos perigos, que importa assinalar, e muitos moralistas ficaram tão impressionados com isto que quiseram condenar o hábito como nefasto. É o que faz JEAN-JACQUES ROUSSEAU no seu *Emílio*. Devemos conhecer, também, os argumentos que se fazem valer contra o hábito, para apreciar-lhes, em seguida, o valor e o alcance.

1. Requisitório contra o hábito. — Êste requisitório faz valer as seguintes observações:

a) *Há maus hábitos.* Quando se fala dos benefícios do hábito, esquece-se muito que não existem só bons hábitos, e que existem hábitos maus. Familiarizamo-nos com o mal fàcilmente, na verdade mais fàcilmente que com o bem, e pode-se dizer do hábito o que ESOPO dizia da língua: que ela é ora uma coisa excelente e ora uma coisa detestável.

b) *O hábito é fator de endurecimento.* Mas será que jamais possa ser uma coisa excelente? Considerando tudo pelo lado melhor, e não falando dos hábitos maus, é necessário salientar que se o hábito, por debilitar a consciência, nos torna cada vez menos sensíveis às emoções, e assim nos torna aguerridos e nos endurece, *torna-nos também insensíveis ao belo e ao bem,* cria a monotonia e a saciedade, a tudo embota, e gera tédio.

c) *O hábito gera o automatismo.* Enfim, se o hábito é função de economia, é também função de automatismo, enquanto *subtrai nossos atos ao império da reflexão e da vontade.* Afirma-se assim como o inimigo mais inflexível da liberdade e da responsabilidade.

2. Apreciação.

a) *Êste requisitório se aplica mais à rotina do que ao hábito.* É a rotina que suprime a iniciativa, que paralisa a atividade inteligente e livre, que gera a saciedade e faz do ser vivo uma máquina.

b) *É verdade, contudo, que o hábito tende a degenerar em rotina,* como o espírito de economia em avareza, e a prudência em pusilanimidade. Mas é sempre possível remediar êste perigo. De início, pela *reflexão* e a *atenção,* que renovam sem cessar os hábitos, enriquecendo-os e transformando-os, incorporando à aquisição que representa o hábito formado as novas conquistas que realizam; — em seguida, pelo *espírito de iniciativa,* ou, mais precisamente, o hábito da iniciativa ou da liberdade, que é um hábito como os outros, e, do ponto de vista da educação, o primeiro dos hábitos.

O hábito da reflexão e da liberdade, o que se trata antes de mais nada de adquirir, quer dizer, *o hábito de dominar seus hábitos,* de controlá-los pela razão e, se fôr necessário, de destruí-los ou de reformá-los pela vontade. Assim, estaremos armados contra as rotinas; e, os hábitos, longe de constituir um perigo, serão preciosos auxiliares, e a própria condição do progresso no bem.

c) *Hábito e liberdade.* É, com efeito, o principal sofisma do requisitório, que se levanta contra o hábito, pretender que êle suprima necessàriamente a liberdade e a responsabilidade. Se é verdade que o hábito, abandonado a seu automatismo, atenua grandemente a liberdade e, por conseguinte, a responsabilidade dos atos que produz, convém notar, inicialmente, que o *hábito é voluntário na sua causa,* quer dizer, nos atos *livres,* que o geraram, — depois, que o exercício do hábito deixa subsistir a liberdade e a responsabilidade na mesma medida em que a *vontade, usando deliberadamente do hábito, confirma e reforça a iniciativa livre de onde êle se origina.*

PRIMEIRA PARTE

A VIDA SENSÍVEL

97 Por *vida sensível* designa-se o conjunto dos fenômenos cognitivos e dinâmicos determinados no sujeito psicológico por excitações vindas dos objetos materiais externos ou que têm por fim os objetos sensíveis externos. Esta dupla série de fenômenos, especìficamente distintos, mas em relação mútua constante, define tôda a vida psíquica dos animais. No homem, a vida sensível é por sua vez informada, penetrada, e parcialmente governada pela vida intelectual. Mas os fenômenos sensíveis, cognitivos e dinâmicos, não lhes conservam menos sua especificidade própria, que autoriza a estudá-los em si mesmos e por si mesmos.

CAPÍTULO PRIMEIRO

O CONHECIMENTO SENSÍVEL

Os fenômenos grupados sob o nome de *conhecimento sensível* são os que resultam imediatamente da ação dos objetos externos sôbre os sentidos. São as *sensações*, que são as condições sensoriais da *percepção*, — a *imaginação*, ou faculdade de conservar ou fazer reviver os dados sensíveis como tais, sem referência ao passado, — enfim, a *memória*, ou faculdade de conservar o passado como passado.

ART. I. *A SENSAÇÃO*

A. Noção.

98 É normal começar o estudo do conhecimento sensível pela sensação. Mas cumpre notar que as *sensações não podem ser consideradas como os elementos ou partes de que se comporiam as percepções* (ou apreensões de objetos). Na realidade, *todo conhecimento sensível é percepção do objeto* e apenas por abstração é que se isola a sensação, para estudá-la à parte.

1. Definição da sensação. — A sensação, considerada como condição sensorial da percepção, pode ser definida como *o fenômeno psíquico determinado pela modificação de um órgão corporal.*

2. Os dois aspectos da sensação. — O fenômeno comporta dois aspectos distintos: de uma parte, *o conhecimento de um objeto,* apreendido com suas qualidades sensíveis (ca-

lor, côr, sabor, resistência, etc.), — e um *estado afetivo* mais ou menos acentuado (prazer ou dor), ligado a esta apreensão e determinando por sua vez uma *reação motora* (atenção, atração, desejo, repulsão, etc.). Os dois elementos, cognitivo e afetivo, estão em relação inversa um do outro; quanto mais forte fôr o estado afetivo, menos clara será a representação.

B. Processo.

Êsse processo compreende a excitação, a impressão orgânica, a apreensão das qualidades sensíveis.

1. **A excitação.** — É a ação de um corpo, ou excitante, sôbre o organismo sensorial. A cada sentido corresponde um excitante especial.

Tem-se procurado determinar as *leis segundo as quais age a excitação*:

a) *Lei do mínimo e do máximo.* O excitante não determina a sensação a não ser que atinja ou não ultrapasse uma certa intensidade. O ouvido tem, assim, um mínimo e um máximo audíveis, o tato um mínimo tangível, etc. (Uma luz muito viva cega; não percebemos o infravermelho nem o ultravioleta.)

Êsse mínimo e êsse máximo variam numa certa medida, segundo os indivíduos: o cego tem um tato de uma extrema sutileza; o violinista tem o ouvido mais sensível que alguém que não seja músico.

b) *Lei do limiar diferencial.* Distingue-se a *sensibilidade fundamental*, que é a capacidade de ser impressionada por um excitante e a *sensibilidade diferencial* ou capacidade de sentir as *diferenças* de intensidade das diversas sensações.

Tem-se perguntado, para cada sentido, em que medida devia aumentar a intensidade da excitação para que o acréscimo possa ser sentido. Certos psicólogos, como WEBER e FECHNER, propuseram cifras; mas estas cifras não são encontradas com exatidão, e não a podem ter, uma vez que os *fatos psíquicos não são quantitativos.* Mas é certo que *a sensação aumenta menos ràpidamente que a excitação* e que o aumento

que experimente a excitação, para que seja perceptível, é tanto maior quanto mais forte a excitação inicial tenha sido.

c) *Lei de relatividade.* O conteúdo de uma sensação varia segundo as sensações que a precedem ou a acompanham (o branco parece mais branco ao lado do prêto. Com um frio de — 15 graus, experimenta-se uma sensação de calor entrando-se num apartamento que está com + 5 graus).

2. A impressão orgânica.

a) *Ação sôbre o órgão periférico.* O excitante age sôbre o órgão periférico e nêle produz uma impressão, que, recolhida pelo *nervo condutor,* é transmitida ao *cérebro.*

b) *Velocidade da condução nervosa.* Pode-se medir a velocidade da passagem da impressão ao cérebro a partir do órgão externo: essa velocidade é, sensìvelmente, de 30 m por segundo.

c) *Reações motoras.* Quando chega ao cérebro o influxo nervoso, diversas reações logo se produzem, que consistirão, na *adaptação motora* do órgão dos sentidos (fixação do olhar, etc.) e numa série de *movimentos* (ao menos esboçados) *para aproximar-se ou afastar-se do objeto.* Essas reações receberam o nome de *reflexos.*

99 **3. A apreensão das qualidades sensíveis.** — As qualidades sensíveis que permitem apreender a sensação compõem o domínio dos sensíveis próprios e o domínio dos sensíveis comuns.

a) *Os sensíveis próprios.* Chamam-se assim os *objetos especiais e próprios de cada um dos órgãos dos sentidos.* Êstes são externos e internos.

Os *sentidos externos,* ou sentidos dos órgãos externos, são os *cinco sentidos,* vista, audição, gôsto, olfato e o tato, que têm respectivamente por sensíveis próprios, a côr e a luz, — o som, — o sabor, — o odor, — a resistência (com as diversas sensações cinestésicas: contato, pressão, esfôrço, pêso, atitude). — A êstes cinco sentidos se acrescenta o *sentido térmico, que tem* um órgão próprio (os corpúsculos de MEISSNER e RUFFINI) e que fornece as sensações de calor e de frio.

Os sentidos internos (ou tato interno) se reduzem ao que se chama a *cinestesia.* Chama-se senso interno porque está difuso no organismo e não localizado na periferia externa, e também porque toma forma nas impressões orgânicas internas e, sob êste aspecto, é de natureza principalmente afetiva. Reúne *o conjunto das sensações orgânicas que nos são dadas como associadas e fundadas numa espécie de sensação global confusa.* (É a esta sensação global que nós nos referimos quando dizemos, por exemplo: "eu me sinto bem ou mal" ou "eu tenho uma impressão de mal-estar ou bem-estar geral".)

f) *Os sensíveis comuns.* Enfim, há certas realidades sensíveis que são o *objeto de vários sentidos.* São êstes os sensíveis comuns: *extensão, dimensões, formas, figuras e movimentos.* Êstes sensíveis comuns, objetos complexos, resultam de uma longa elaboração dos dados sensíveis.

C. A objetividade das qualidades sensíveis.

Os filósofos colocaram a questão de saber se a sensação, como tal, é realmente um ato de *conhecimento objetivo,* quer dizer, um ato que faz apreender alguma coisa de distinto do sujeito que sente. Todos concordam que a sensação nos faz apreender as qualidades. Mas estas qualidades serão realidades objetivas, ou simplesmente notificações ou estados do sujeito provocados por um objeto exterior, sem nos informar sôbre êste objeto?

1. Elementos do problema.

a) *Qualidades primeiras e qualidades segundas.* A distinção das qualidades primeiras e das qualidades segundas é um elemento essencial do problema. Chamam-se *qualidades primeiras* a *extensão* dos corpos e as propriedades que se relacionam com a extensão, quer dizer, a *figura* e o *movimento* (71, 73), — e *qualidades segundas* os sensíveis próprios: côr, som, odor, sabor, qualidades táteis.

b) *Teoria mecanicista.* A objetividade das qualidades primárias, a saber, a extensão dos corpos, é negada pelos *idealistas.* Não vamos aqui examinar esta opinião, senão do ponto de vista da Psicologia. Mas convém considerar antes

a questão das qualidades segundas, que numerosos filósofos antigos (DEMÓCRITO, EPICURO, LUCRÉCIO) e modernos (DESCARTES, LOCKE, etc.) têm considerado como puramente subjetivas, quer dizer, sem realidade fora do sujeito que sente.

O argumento apresentado como prova desta concepção consiste em dizer que as ciências da natureza demonstram que *tôda diversidade no corpo é de natureza mecânica*, isto é, que consistem no movimento local: modificação das estruturas atômicas dos corpos por vibrações etéreas, moleculares, etc. Dever-se-ia concluir daí que o movimento é a única realidade objetiva e que as qualidades sensíveis são apenas afecções subjetivas.

c) *A especificidade dos nervos condutores.* O biologista JOHANNES MÜLLER, no início do século XIX, quis demonstrar diretamente a tese mecanicista pondo em evidência o que chama a especificidade dos nervos sensoriais, em virtude da qual *os nervos condutores, de qualquer maneira que sejam tocados, dão sempre a mesma sensação* (ou a mesma qualidade sensível). A eletrização do nervo óptico, a seção ou a pressão dêste mesmo nervo, produzem idênticamente uma sensação de ofuscação. Nota-se, também, no mesmo sentido, que a eletrização do nervo acústico produz um som, o do nervo olfativo, uma sensação de odor, etc. Seguir-se-ia daí que as qualidades sensíveis não são produzidas pelo objeto percebido, mas pelos próprios órgãos sensoriais.

d) *A objetividade física da sensação.* Os argumentos a que acabamos de nos referir não provam, de forma alguma, a subjetividade das qualidades sensíveis.

Com efeito, o argumento mecanicista não tem valor, enquanto identifica as vibrações e as qualidades sensíveis. A Física mostra apenas que há uma *relação necessária* entre vibrações e qualidade: mas uma relação não é uma identidade. E que a própria Física não vá além do movimento, isto se compreende, certamente, uma vez que visa apenas ao aspecto quantitativo dos fenômenos. Seu aspecto qualitativo não pode, evidentemente, ser apreendido a não ser por uma atividade vital.

Quanto à especificidade dos nervos condutores, ela não seria suficiente para provar a subjetividade das qualidades sensíveis. Faz-se necessário, ainda, que se demonstre a indiferença do *órgão periférico* à excitação, de tal sorte que a retina, por exemplo, reagisse de maneira constantemente idêntica a quaisquer excitantes. Ora, é exatamente o contrário que se observa. *Os órgãos periféricos são perfeitamente especializados:* a retina é apenas sensível às vibrações etéreas, o sentido térmico reage apenas às vibrações moleculares, etc., e daí devemos inferir a eficácia real do próprio excitante, quer dizer, do próprio sensível e, portanto, a objetividade física da sensação.

Isto, por outro lado, não obriga de forma alguma a contestar a realidade dos fatos invocados por MÜLLER. Mas explicá-lo-emos melhor observando que a excitação *direta* dos nervos sensoriais tem como resultado fazer reviver o gênero de sensações de que são normalmente condutores.

100 2. **A atividade sensível é realmente cognitiva.** — Tôda essa discussão nos leva a afirmar que *os sentidos nos fazem realmente conhecer as qualidades sensíveis, tais quais existem nas coisas.*

Êsse conhecimento resulta do fato de que *o objeto externo se torna presente ao órgão sensorial por uma espécie sensível ou imagem,* que é a semelhança do objeto, presente no próprio sentido, e que constitui como tal o princípio determinante do conhecimento sensível. Segue-se daí que a sensação não é ato ùnicamente da alma, mas da alma e do corpo que ela informa, — que ela é o ato comum do sujeito que sente e do objeto sentido, — enfim, que o objeto sentido está no sujeito que sente segundo o modo dêste, quer dizer, sob forma imaterial. Esta última propriedade caracteriza, por outro lado, o conhecimento, em tôda a sua extensão, — quer seja sensível ou intelectual, e se exprime na fórmula seguinte: *o conhecido está presente no que conhece segundo o modo do que conhece.* A diferença entre os dois graus de conhecimento está em que, no conhecimento sensível, o objeto sentido está presente no sentido, na sua realidade singular (imagem), enquanto que no conhecimento intelectual (como veremos melhor mais

adiante) o objeto conhecido está presente na inteligência ùnicamente sob a forma abstrata (idéia). Daí se segue que o conhecimento pelos sentidos é, por vêzes, chamado *intuição sensível*, enquanto fôr uma apreensão imediata da qualidade sensível na sua realidade concreta.

101 **3. Primitividade da sensação de extensão.** — Uma vez que as qualidades segundas aparecem como dados objetivos, poder-se-ia logo concluir daí a objetividade das qualidades primárias, a saber, da extensão e do que com ela se relaciona, pois as qualidades segundas se apresentam sempre com dados na extensão e no espaço. Contudo, certos filósofos sustentaram que a própria sensação de extensão não era primitiva e objetiva, mas construída, e por conseguinte subjetiva. É o que se chama a teoria genética da extensão.

a) *Teoria geneticista.* Esta teoria (proposta por HUME, SPENCER, WUNDT, LOTZE, TAINE e RIBOT) afirma que como as sensações são inextensas, a noção ou imagem de extensão é uma pura construção do espírito. Para explicar esta construção imaginaram-se várias hipóteses, cuja principal (SPENCER) consiste em dizer que *construímos a extensão considerando como simultâneas e coexistentes sensações que primitivamente são dadas apenas como sucessivas.*

b) *Teoria nativista.* O argumento geneticista não pode ser admitido, pois é certo que não tomamos o coexistente como sucessivo, pois, do contrário, tôda sucessão rápida e constante deveria transformar-se em extensão. Portanto, convém dizer que *a extensão é um dado primitivo, imediatamente percebido com as qualidades secundárias de côr e de resistência:* tôda côr nos aparece como extensão, tôda sensação tátil é sensação de superfície (longitude e largura).

Estas observações devem aplicar-se à *sensação de profundidade* (ou terceira dimensão do espaço), pois é o tato por sua vez sensível ao relêvo, que constitui uma forma da profundidade. Os cegos de nascença, logo após a operação que lhes restitui a vista, assim como as crianças, percebem imediatamente as coisas como exteriores. Mas é verdade que êles apreciam mal as distâncias: o cego operado imagina as coisas como

tangentes a seus olhos e as crianças estendem as mãos para apanhar os objetos distantes e fora de seu alcance. Isto significa que a *percepção dos sensíveis comuns é submetida a uma elaboração progressiva, em que intervém a colaboração dos diversos sentidos interessados.* É assim que a criança aperfeiçoa pouco a pouco a sua percepção da profundidade (ou da distância) pelo próprio fato dos reveses que experimenta no seu esfôrço para apreender os objetos afastados, pelo exercício cada vez mais preciso dos movimentos de convergência binocular e de acomodação (sensações cinestésicas), etc.

D. A questão dos erros dos sentidos.

102 Esta questão se impõe naturalmente, depois do que dissemos da intuição sensível. Pareceria que os sentidos não pudessem estar sujeitos a êrro, uma vez que atingem diretamente seu objeto e reagem espontâneamente à excitação. Ora, diz-se que a experiência prova que os sentidos se enganam muitas vêzes, e os céticos, como veremos na Crítica do conhecimento, apóiam nestes erros seu principal argumento. Existe, então, um problema. A solução dêste problema, do ponto de vista psicológico, resultará das seguintes observações:

a) *A bem dizer, não existe êrro senão no juízo.* Todo êrro, com efeito, consiste em afirmar de um ser alguma coisa que não lhe convém (30). Não existe, a rigor, êrro dos sentidos, já que o juízo é obra exclusiva da inteligência. Contudo, *os sentidos podem induzir a êrro a inteligência, que emite o juízo.*

b) *Os sentidos podem ser causas acidentais dos erros.* É o que se produz cada vez que êles não exercem sua atividade em condições normais, quer dizer, quando o *órgão sensorial* é defeituoso (como no caso do daltonismo), — quando o *meio sensível* modifica a ação proveniente do objeto (os gregos imaginavam o sol como sendo grande como o Peloponeso, — o sol parece girar em tôrno da terra), — enfim, quando o *objeto* muda no momento exato da sensação, de tal sorte que esta apreenda, não a realidade sensível presente, mas uma realidade sensível já desaparecida.

Estas causas de erros, como se vê, são puramente acidentais, pois que, por isso mesmo, os sentidos apreendem realmente o que é. *O êrro provém sempre de emitir a inteligência um juízo sem criticar e interpretar os dados sensíveis,* confrontando-os uns com os outros.

ART. II. *A PERCEPÇÃO*

A. Noção.

103 1. **Definição da percepção.** — Define-se comumente, a percepção como sendo o *conhecimento de um objeto.* Esta definição é exata. — Acrescente-se que, por isto, a percepção se distingue da sensação, que é a apreensão de uma qualidade sensível. Pode-se, ainda, admitir esta observação, sob a condição de não considerar que o objeto fôsse construído a partir das sensações, como com elementos ou partes. Na realidade, como já o fizemos notar mais acima (110), *tôda sensação já é percepção de um objeto,* e não é senão por abstração que se fala de sensação pura. Todavia, no processo cognitivo total, pode-se legìtimamente distinguir em parte as condições sensoriais da percepção, que são as sensações ou apreensões das qualidades sensíveis, e a apreensão do objeto como tal, que é a percepção.

2. **Dado sensorial e significação.** — Partindo dos fatos concretos de percepção, verifica-se que *perceber é sempre apreender intuitivamente um todo organizado,* de tal sorte que a organização seja dada à intuição simultâneamente com seus materiais sensoriais. Se há, pois, como distinguir dois aspectos em tôda percepção, a saber, o aspecto material e o aspecto formal (*dado sensorial — acrescido de uma significação*), é capital observar que a significação não é adicionada arbitràriamente ao dado sensorial, mas que se contém nêle como qualidade essencial, e, por conseguinte, que a "tomada de significação" (ou ato de apreender ativamente o sentido de um dado sensorial) é, realmente, constitutivo do ato perceptivo.

B. O juízo da exterioridade.

1. As teorias genetistas. — As observações que precedem permitirão compreender as doutrinas genetistas, quer dizer, doutrinas que afirmam que as sensações, únicos dados primitivos, são de natureza puramente subjetiva e, por conseguinte, não revelam ao sujeito senão suas próprias modificações, e, de forma alguma, os objetos reais e independentes dêle. Estas doutrinas forçam-nos a que nos perguntemos *como chegamos a perceber objetos no espaço a partir das puras sensações.* As teorias propostas para resolver êsse problema (que não é, de fato, mais do que um falso problema) podem reduzir-se às da "alucinação verdadeira" e da inferência.

a) *Teoria da alucinação verdadeira.* Em virtude desta teoria, defendida por TAINE, as imagens têm uma natural tendência a tornar-se objetos, quer dizer, a se exteriorizar, como o demonstra o fenômeno da alucinação. Apenas, na alucinação, chegamos a reduzir as imagens-objetos (o tato, por exemplo, me permite verificar que a vista é o objeto de uma alucinação ao me fazer ver tal pessoa, morta após muito tempo, como presente diante de mim), enquanto que, na percepção esta redução não ocorre. A percepção constitui, então, uma alucinação verdadeira.

Esta teoria é falaciosa. Consiste em fazer concordar o que está em questão, afirmando que as imagens tendem a mudar-se em objetos. Essa transformação não é, com efeito, possível (em certos casos) a não ser que as imagens resultem de percepções anteriores de objetos. Não sendo assim, seria absolutamente inconcebível. — Por outro lado, não se compreende, na teoria de TAINE, como certas imagens se mudem em objetos, enquanto outras permaneçam imagens ou fenômenos subjetivos.

b) *Teoria da inferência.* O objeto, nesta concepção, proposta por REID, resultaria de um *raciocínio* efetuado a partir da sensação. O sujeito que sente, não encontrando em si a causa adequada da sensação, atribuí-la-ia a uma causa exterior a êle, e, ao mesmo tempo, nêle se formaria desta causa, uma representação conforme à sensação experimentada.

Além disso, já que não temos nenhuma consciência de um tal raciocínio, *essa teoria não pode explicar por que nós objetivamos também os estados afetivos,* cuja causa não descobrimos em nós.

2. A intuição sensível.

a) *O problema da ponte é um pseudo problema.* Na realidade o problema do juízo de exterioridade é colocado em têrmos que fazem dêle um pseudo problema, um *problema ilusório.* Não temos absolutamente que procurar como passamos de estados subjetivos a um objeto externo, porque *não existe nenhuma passagem* do interior para o exterior. *O objeto é dado imediatamente ao conhecimento como uma realidade exterior.* É igualmente certo que a noção de estados subjetivos estudados por si mesmos, por reflexão sôbre a consciência, é uma noção retardada, que escapa à criança e ao ignorante, que conhecem apenas as *coisas.*

b) *O realismo imediato.* O êrro que vicia as teorias genetistas, como tôdas as teorias idealistas (que examinaremos na Crítica do conhecimento) consiste em crer que o objeto primeiro da percepção é a modificação do sujeito que sente ou que pensa. Neste caso, não conheceríamos realmente senão a nós mesmos, e o mundo exterior se tornaria um problema a resolver. Com efeito, *conhecemos imediatamente as coisas, mas em nós e por sua representação,* que é seu modo sensível (imagem) ou material (idéia) de serem apresentadas a nós (100).

C. A educação dos sentidos.

104 A educação dos sentidos tem uma importância que se desconhece muitas vêzes, como se a natureza não tivesse necessidade, aqui como ali, de ser ajudada e por vêzes retificada.

1. A educação da percepção. — Esta educação consiste, antes de tudo, em *aperfeiçoar as percepções naturais,* quer dizer, aquelas que não dependem de nenhuma elaboração, no seu exercício fundamental: percepção das côres, dos sons, dos odores, etc. Os sentidos podem adquirir, por um trabalho metòdicamente conduzido, uma extrema sutileza. Nós

o verificamos no cego, que, obrigado a recorrer constantemente ao tato, atinge, no uso dêste sentido, um grau maravilhoso de precisão. O violinista apreende nos sons variações que escapam ao profano. O pintor tem uma percepção extraordinàriamente clara das côres, até nas suas tonalidades mais ínfimas.

Vê-se, sem dificuldade, o interêsse que existe em ter sentidos tão penetrantes e precisos quanto possível. Nossa ação sôbre o mundo exterior em grande parte depende disso. Nossa própria vida intelectual deve beneficiar-se: ela se alimenta no mundo sensível e podemos dizer que se está apto a conhecer tanto melhor as coisas, pelo espírito, quanto melhor as apreendemos pelos sentidos.

2. **A cultura artística.** — Trata-se, antes de tudo, de ter atenção, quer dizer, de fazer um *uso ativo dos sentidos*. Por isso, o cultivo das belas-artes pode ser de real utilidade: se é impossível cultivá-las tôdas, ao menos convém interessar-se particularmente por alguma dentre elas, e não ficar indiferente a nenhuma. As artes fixam-se numa matéria sensível e exigem uma grande sutileza na percepção dessa matéria; ao mesmo tempo, obrigam a dissociar as sínteses objetivas, a fim de verificar um a um os seus elementos. Muito freqüentemente, os grandes artistas são aquêles que souberam retornar, por cima das sínteses convencionais, à pureza das sensações originais.

ART. III. *A IMAGINAÇÃO*

§ 1. NOÇÕES GERAIS

105 1. **Definição.** — Chama-se imaginação a *faculdade de conservar, de reproduzir e de combinar as imagens das coisas sensíveis.*

O objeto da imaginação é, então, tudo que foi recebido pelos sentidos: côres, formas, odores, sons, resistência, calor, pêso, etc.

2. **Divisão.** — A imaginação se manifesta em nós sob duas formas: como *imaginação reprodutora* e como *imaginação criadora.*

a) *A imaginação reprodutora.* Ela se limita, como a palavra indica, a reproduzir, quer dizer, a evocar imagens. Dizemos que aí está todo o seu papel, de direito ao menos, porque, na realidade, é muito raro que a imaginação, ao evocar as imagens antigas, não as modifique mais ou menos profundamente. É o que explica que os diferentes relatos do mesmo acontecimento, feitos em datas afastadas, pela mesma pessoa, possam apresentar muitas vêzes consideráveis variantes.

Esta espécie de imaginação parece, à primeira vista, confundir-se com a memória. Mas *difere essencialmente da memória.* Esta tem por objeto os estados de consciência, mais precisamente *meus* estados de consciência antigos, enquanto que a imaginação tem por objeto as imagens sensíveis, não enquanto elas foram, a tal época de meu passado, minhas imagens (isto seria o objeto da memória), mas em si mesmas e por si mesmas.

b) *A imaginação criadora.* Consiste em *combinar imagens antigas para com elas formar novos conjuntos.* É a faculdade que nos permite fazer o novo com o velho.

Ela pode exercer-se de alguma forma *espontâneamente:* é o que se produz no *sonho,* em que as imagens estão associadas pelo que sonha de maneira que produzem combinações mais ou menos fantásticas.

A forma mais original da imaginação criadora é a *forma ativa e refletida:* o espírito aí intervém para utilizar o material de imagens, que lhe fornece a imaginação, e ordenar estas imagens em novos conjuntos. É esta forma da imaginação que se chama pròpriamente criadora; não que ela crie uma matéria qualquer: esta vem totalmente dos sentidos, porém, produz, por sua fantasia, essas formas novas, que são outras tantas criações da imaginação.

§ 2. PROCESSOS DA IMAGINAÇÃO CRIADORA

106 A criação imaginativa põe em jôgo numerosos processos, que se podem reduzir a três principais.

1. A associação. — Êste processo consiste em *utilizar as relações e as analogias que existem entre as coisas.* O que

caracteriza o grande artista e o grande escritor é sua aptidão tôda especial a descobrir entre os sêres da natureza semelhanças imperceptíveis ao comum dos homens. A obra dos verdadeiros poetas está cheia destas descobertas imaginativas que provocam a nossa admiração. Pode-se citar como exemplo os versos que VICTOR HUGO escreve, a propósito do crescente da lua:

...E a si mesmo Ruth, imóvel, perguntava,
Entreabrindo o olhar sob os seus véus,
Qual Deus, qual segador que do verão eterno,
Ao partir, por negligência deixaria,
Esta foicinha de ouro no campo dos céus. (*)

2. A dissociação. — Para formar combinações com as imagens antigas, cumpre inicialmente ter dissociado ou distinguido, em seus elementos, os conjuntos em que estas imagens se encontravam ligadas. Ainda aí é exclusivo do gênio saber dissociar os fenômenos que, para nós, formam apenas um todo indistinto — como NEWTON, dissociando o movimento da queda de uma maçã, e associando-o em seguida ao movimento da Lua em tôrno da Terra.

3. A combinação. — Encontrar as semelhanças, dissociar os conjuntos em seus elementos: tais são os meios que a imaginação emprega para realizar novas combinações.

É dêsse processo essencial da imaginação criadora que vivem as *artes liberais* (música, pintura, escultura, arquitetura) e as *artes mecânicas*. Tôdas as *invenções* procedem da imaginação combinadora.

Nem mesmo a *ciência pura* deixa de se beneficiar da criação imaginativa, uma vez que as grandes hipóteses científicas são antes de tudo o fruto de uma imaginação, que reconstrói de alguma forma a natureza, segundo um plano an-

(*) ...Et Ruth se demandait,
Immobile, ouvrant l'oeil à moitié sous ses voiles,
Quel Dieu, quel moisonneur de l'eternel été,
Avait, en sien allant négligemmente jeté
Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.

tecipado, que a experiência deverá posteriormente confirmar ou invalidar.

Enfim, a própria *vida prática* utiliza sem cessar a imaginação criadora, enquanto está obrigada a imaginar de antemão o curso dos acontecimentos que quer produzir. Ora é "Pierrette e o pote de leite" ou os "castelos de Espanha", mas muitas vêzes também a poderosa e justa previsão do homem de negócios, do financista, do homem de Estado ou do general, a de um CÉSAR ou a de um NAPOLEÃO.

§ 3. A ASSOCIAÇÃO DAS IDÉIAS

A. Noção.

107 **1. Definição.** — Define-se geralmente a associação das idéias como o fenômeno psicológico pelo qual as ligações espontâneas se estabelecem entre estados de consciência, de tal forma que a presença de um, chamado *indutor*, arrasta, de maneira mais ou menos automática, um outro estado de consciência, chamado *induzido*. — Na realidade, *esta definição é mais a fórmula de um problema que o enunciado de um processo psicológico*. Trata-se, com efeito, de saber se os fatos de ligação, que são certos, podem realmente explicar-se pela associação *mecânica* dos estados de consciência ou das imagens. Esta é a tese associacionista, mas esta tese é por demais discutível. Para nada prejulgar, bastaria dizer que a associação das diéias (a palavra "idéias" é tomada aqui num sentido muito amplo, englobando percepções, imagens representativas, impressões afetivas, e idéias pròpriamente ditas) é o *fenômeno pelo qual os estados psíquicos se manifestam espontâneamente à consciência como ligados entre si.*

2. Associação e espontaneidade. — Verifica-se, pois, que *a espontaneidade é o caráter da associação* e o que a distingue das relações *refletidas*, que estabelecemos ativamente, pelo raciocínio, entre idéias ou imagens. Isto não impede, evidentemente, que os estados associados tenham entre si relações lógicas, mas ùnicamente que a associação atual resulte da consideração *refletida e voluntária* destas relações.

B. **Teoria associacionista.**

108 A teoria associacionista consiste em explicar a associação pelo jôgo das três leis de semelhança, contraste e contigüidade.

1. **Lei de semelhança.** — "Os objetos que se assemelham estão sujeitos a evocar-se mùtuamente." Por semelhança, é necessário entender aqui as *relações de semelhança quer objetivas* (o fato, por exemplo, de que duas pessoas têm caracteres físicos semelhantes: um "faz lembrar" o outro), — *quer subjetivos*, quer dizer, estabelecidos por um sujeito entre objetos diferentes, em virtude das *impressões* semelhantes que produzem (casos de "sinestesias": audição colorida, ou inversamente: côres sonoras).

2. **Lei de contraste.** — "Duas representações contrastantes têm tendência a evocar-se mùtuamente." *Pensamos naturalmente por antítese* (grande e pequeno, branco e prêto, forte e fraco, claro e escuro, etc.). A razão dêste processo parece ser a de que, pràticamente, conhecemos menos as coisas em si mesmas do que por oposição a seus contrários.

De fato, *o contraste se reduz à semelhança,* uma vez que só pode existir contraste (ou contrariedade) entre objetos da mesma espécie: perceber um contraste é, então, perceber uma semelhança. Existe contraste entre branco e prêto, redondo e quadrado, mas não entre branco e quadrado, nem entre prêto e avarento.

3. **Lei de contigüidade.** — "Duas ou mais representações têm tendência a se evocar mùtuamente, desde que sejam *contíguas,* quer dizer, *simultâneas, ou em sucessão imediata.*" Tais são as inumeráveis associações entre sinais naturais ou convencionais e coisas significadas (chôro-dor, fumaça-fogo, flecha-direção, anzol-pesca-peixe, palavra-sentido das palavras, etc.). — A mesma lei de contigüidade explica que sejam evocadas por uma imagem as circunstâncias da experiência original: o encontro de um companheiro de férias faz surgir as imagens relativas aos passeios em comum, etc. Eis por que HAMILTON chama esta lei *lei de reintegração,* quer dizer, que

tem a propriedade de reconstituir o todo a partir de um dos elementos. A recitação de memória está em grande parte baseada nisto.

Pode-se estabelecer que *a lei de semelhança, entendida no sentido associacionista, se reduz à lei de contigüidade.* Com efeito, a semelhança é uma relação que não é acessível senão ao espírito, que compara e que julga. Se, portanto, forem eliminados os fatôres intelectuais e voluntários, como o quer a hipótese associacionista, a semelhança se reduz necessàriamente à contigüidade, porque os elementos, como as imagens-átomos dos associacionistas, são absolutamente incapazes de dominar o conjunto que compõe para separar-lhes as semelhanças. Donde se conclui que apenas existe a contigüidade mecânica e, para as imagens, assemelhar-se não é mais do que entrar de alguma forma em contato. Finalmente, o *associacionismo reduz todo o jôgo psicológico à única lei da inércia e chega a materializar a consciência,* que a partir daí não é outra senão o mundo das coisas.

C. A organização e a sistematização.

109 O que precede mostra claramente que o que está em questão não é tal ou tal forma de associacionismo, mas o próprio associacionismo. Como esta concepção supõe os "elementos" psíquicos, as imagens-átomos, quer dizer, as coisas na consciência, é necessàriamente mecanicista e materialista. *Se, então, o mecanismo não tem lugar na consciência, é necessário renunciar ao associacionismo.* — É necessário, contudo, explicar os fatos tão numerosos da associação, quer dizer, de apresentação global e sintética à consciência, recorrendo a uma parte do complexo. Veremos que tudo isto se explica, com exceção de todo o encadeamento mecânico das imagens, pelas leis de organização e de sistematização.

1. A organização. — A organização é a própria forma de percepção que vai espontâneamente aos objetos e subordina a êstes a apreensão dos elementos. Êste processo é tão evidente que tôda percepção distinta de elementos implica referência dêstes elementos aos objetos ou às coisas nas quais são susce-

tíveis de se inserir, o que equivale a dizer que *é o todo que é apreendido na parte.*

Segue-se daí, por um lado, que *tôda imagem já é síntese* (103). Por isso mesmo, *tôda apresentação imaginária de um elemento ou de uma parte de um todo qualquer* (simultâneo ou sucessivo) *implicará na representação imaginária do objeto com que a imagem faz corpo.* — Por outro lado, os objetos ou coisas precedem os elementos como tais. É exatamente o inverso do que supõe o associacionismo. Explica-se por isso que uma figura (ou objeto) não seja mais reconhecida, desde que os elementos, permanecendo rigorosamente os mesmos, tenham alterada a sua disposição relativa, e inversamente, que uma figura (ou objeto) seja reconhecida sem qualquer dificuldade, desde que a estrutura não mude, apesar das modificações profundas introduzidas nos elementos.

2. A sistematização. — A sistematização é a fonte do maior número das novas associações, que são fruto de uma invenção. A organização, com efeito, refere-se aos objetos como um todo, enquanto que *a sistematização é relativa às relações entre objetos e à unidade funcional dos conjuntos.* A espontaneidade do espírito se exerce ao máximo nestas aproximações, invenções de símbolos, arrumações de formas, que constituem o domínio específico das artes e caracterizam a imaginação criadora (106). Os associacionistas não se enganaram ao estender até êste ponto o campo da associação, uma vez que as artes e as ciências lhe são tributárias (55). Seu êrro foi querer explicar *mecânicamente* esta exploração espontânea de semelhanças e de contrastes. O que opera aqui é o poder de sistematização do espírito.

3. As associações de fato. — Faltaria explicar ainda como e por que *tais sistematizações* ou *tais grupos* são, de fato, representados na consciência. *A explicação está ao mesmo tempo nas circunstâncias concretas da atividade individual e no fator do interêsse.* De uma parte, com efeito, os *tipos de imaginação* dirigem outros tantos tipos diferentes de sistematização. De outra parte, as *tendências instintivas* ou *habituais*, as necessidades, a direção atual do interêsse, as impressões afetivas, tudo isto nos conduz muitas vêzes, sem que disto tome-

mos consciência claramente, a urdir, na massa de nossos objetos familiares, rêdes de ligações mais ou menos complexas e extensas e, quando êstes grupos se formam, a recorrer ora a uns ora a outros, com uma espontaneidade que imita o automatismo, mas que exprime realmente a liberdade de uma imaginação que, longe de lhe estar submetida, domina a ação das imagens.

D. **Associações e associacionismo.**

1. **A teoria mecânica da associação.** — Reconhecer a realidade dos fatos de associação espontânea não equivale, de forma alguma, a admitir o *associacionismo,* teoria sustentada no século XVIII por DAVID HUME e no século XIX pelos filósofos empiristas e materialistas (JAMES e STUART MILL, BAIN, TAINE, SPENCER) e que consiste em explicar tôda a vida psicológica pelo jôgo das associações, quer dizer, segundo esta teoria, pela ação das imagens-átomos, aglutinando-se entre si mecânicamente. *Nesta concepção, tôda a vida psíquica seria dominada pela lei de inércia.* Ora, como acabamos de ver, é o contrário que impõe a experiência. Tudo depende, no fim de contas, da atividade do espírito e de sua espontaneidade criadora.

2. **O primado do todo.** — A conclusão que precede se impõe, tanto mais que a psicologia contemporânea mostrou da maneira mais segura que, pròpriamente, não existe "evocação" das imagens umas pelas outras, mas sim apreensão do todo no elemento, e do conjunto na parte. *Não são, portanto, as imagens que se determinam mùtuamente por um jôgo mecânico, mas apenas a percepção ou a imaginação que se exercem segundo suas próprias exigências,* conformes por sua vez às exigências do real, que é feito de sistemas, de estruturas e de formas, e não de coisas independentes e de elementos distintos e livres.

§ 4. O DEVANEIO, O SONO E O SONHO

110 Existe um número de estados em que a consciência parece estar como que submergida numa onda de imagens. Êstes estados são os do devaneio, do sono e do sonho.

1. **O devaneio.** — Por devaneio se designa o fato de *deixar caminhar a vida interior em seu curso espontâneo*, numa semi-inconsciência do mundo exterior circundante, e no relaxamento das funções de contrôle e de inibição.

Tem-se querido distinguir, por vêzes, um *devaneio passivo*, que deixaria caminhar a vida interior à deriva, e produziria uma espécie de desagregação da consciência, — e um *devaneio ativo*, cuja característica seria a de construir um mundo imaginário, seja por gôsto da ficção (crianças e primitivos), seja por necessidade de escapar ao real (casos de sonhadores despertos). — Com efeito, esta distinção define mais as direções que os estados. Não existe devaneio completamente passivo, pois do contrário se confundiria com o sono. Quanto ao "devaneio ativo", reduz-se ao ato da imaginação criadora, — ou atinge certamente os confins da demência, em que a função do real é abolida. O devaneio é, pois, um estado intermediário difícil de classificar. *Ao mesmo tempo ativo e passivo, assemelha-se a um sonho dirigido e vigiado.*

2. **O sono.**

a) *Psicològicamente*, o estado de sono pode ser caracterizado como um estado de *desorganização das funções psíquicas* (especialmente das faculdades da atenção, da vontade e de crítica), no qual a consciência de si é extremamente ensurdecida e fraca e parece mesmo que se perde inteiramente, no sono profundo. *Dorme-se na exata medida em que nos desinteressamos do real.*

b) *Fisiològicamente*, o sono se caracteriza pela *reversão das funções vegetativas*, quer dizer, por um abaixamento da excitabilidade, pela supressão da inervação voluntária e o relaxamento da respiração e da circulação.

c) *Biològicamente*, o sono se apresenta como o *repouso do cérebro*, não no sentido de que durmamos pelo efeito de uma intoxicação dos centros cerebrais, mas antes para não sermos intoxicados.

111 **3. O sonho.**

a) *Insuficiência das teorias somatogênica e associativa.* Pretendeu-se explicar o sonho, quer pelas impressões que sobre-

vêm ao que dorme, sob forma de excitações sensoriais ou de sensações internas (*teoria somatogênica*); quer pela combinação das excitações sensoriais do sono com os materiais da vigília, combinação que resultaria da ação das leis clássicas da associação (*teoria associacionista*). Mas estas duas teorias são insuficientes: de uma parte, com efeito, se as excitações sensoriais fôssem a causa específica do sonho, haveria uma relação constante entre a excitação física e seu efeito, o que não é o caso (a campainha do despertador, por exemplo, provoca ora o sonho com um sino de igreja, ora o de uma pilha de pratos quebrando-se no chão, ora o de um chamado telefônico, etc.); — de outra parte, a teoria associativa não consegue levar em conta que o sonho tem um sentido.

b) *O simbolismo onírico.* Diremos, então, que a consciência onírica parece caracterizar-se pelo que chamamos a *função simbólica.* Os materiais do sonho são todos tomados da experiência da vigília e das impressões internas e externas que influem em quem dorme. Mas não entram no sonho a não ser como símbolos ou ficções. *Pelo duplo desfalecimento do sujeito* (quer dizer, da consciência refletida) *e do objeto* (quer dizer, do mundo da percepção) tudo o que se passa de real (impressões, mal-estares, inquietações, lembranças, desejos) *no sonho, não pode ter seguimento a não ser sob as espécies da imagem e da ficção.*

c) *O sonho como ficção.* Partamos, para compreender o sonho, do estado de fascinação que provoca a leitura de um apaixonante romance de aventuras; creio no que leio, entro na ação, sou envolvido pela história, apesar da inverossimilhança que possa existir para a consciência refletida e crítica. Assim é no sonho: a consciência onírica é uma *consciência que se deixa envolver por seu próprio jôgo;* é ela que faz a história fascinante e que a vê ao mesmo tempo desenvolver-se.

Assim, *o sonho tem um sentido,* mesmo que pareça incoerente. É uma *história irrealmente vivida, que obedece à lógica da ficção,* na qual o ilógico entra como elemento e, como tal, tem sua coerência própria, irredutível à coerência da vigília.

d) *Finalidade do sonho.* O sonho parece ter por fim *proteger o sono,* fazendo passar ao regime da ficção, com o

que êle tem de encantatório, a massa das impressões e lembranças que, se ocorressem no estado de vigília com sua realidade própria, seriam um obstáculo ao sono e ao repouso que lhe cumpre assegurar.

§ 5. Pedagogia da imaginação

112 A imaginação existe, como as nossas outras faculdades; ela é útil e necessária, produz obras-primas da arte e da ciência. Mas também pode ser desregrada e ter efeitos funestos. Não é esta uma razão suficiente para condená-la, como se faz freqüentemente. Uma vez que se tenham reconhecido os males que pode acarretar, é necessário esforçar-se para corrigi-la e não lançar-lhe os anátemas. Bem dirigida, só pode dar resultados de capital importância.

1. Perigos da imaginação.

Malebranche a chama "a louca da casa" e Pascal escreve que é uma "mestra de êrro e falsidade". Não devemos negá-lo: a imaginação pode ser uma e outra coisa.

a) *A imaginação pode, de fato, acarretar muitos males.* Gera o *pessimismo,* êsse estado de morna tristeza, que faz ver tôdas as coisas sob côres sombrias, descolora tôdas as alegrias, e torna a vida um pêso. — A imaginação alimenta as *paixões,* apresentando o prazer sob côres enganadoras e de maneira por vêzes tão viva que a razão fica paralisada e a vontade aniquilada. É a isto que se chama a *vertigem moral,* de onde provêm muitas quedas.

b) *A imaginação produz os devaneios românticos,* desvia o espírito da realidade e de suas exigências e prepara assim os despertares desencantados, que gastam energia e geram o desencorajamento.

Todos êstes perigos podem surgir. Mas não é necessário, contudo, atribuí-los à imaginação, pura e simplesmente, mas antes a uma *imaginação malsã ou desregrada.* Uma viva imaginação é sempre uma riqueza, sob a condição de ser bem governada. Por isso, aquêle que, após verificar quaisquer desvios da imaginação, se aplicasse a arruinar o impulso dessa

faculdade, se assemelharia ao cirurgião que quisesse cortar as pernas de um doente, sob o pretexto de que êle sofre de reumatismo. *Não se trata de amputar, mas de curar.*

2. Benefícios da imaginação.

Êsses benefícios existem e são numerosos. O que dissemos acima quanto à arte, à ciência e à vida prática, é suficiente para mostrá-lo. Insistamos aqui apenas no papel da imaginação na formação do espírito e do coração.

a) *Do ponto de vista intelectual.* As idéias são abstratas e experimentamos dificuldades, enquanto nos falta uma cultura bastante sólida, para assimilá-las diretamente. Por isso é que a criança não as compreende bem, a não ser que sejam ilustradas pela imagem. Sabe-se, a êste propósito, que importância adquiriram as imagens nos livros clássicos, e é daí, ainda, que derivam as *lições de coisas,* que, rigorosamente, nada mais são do que lições de imagens. Guardadas as devidas proporções, a criança, bem dotada, quanto à imaginação, fará progressos mais rápidos que a criança que dela seja desprovida, porque terá à sua disposição mais material em que apoiar seu pensamento e aplicar seu espírito.

b) *Do ponto de vista moral,* a imaginação é também de grande auxílio. Desenvolve na criança o *gôsto de aprender* e o *desejo de sucesso,* nela representando em côres vivas as alegrias de seu êxito, a satisfação de seus pais e de seus mestres e as promessas de seu futuro. — *Ela alimenta a esperança,* porque, infatigável, não cessa de abrir novas perspectivas. E até, em certo grau, *cria o futuro,* orientando-lhe o espírito e fixando-o numa direção sonhadora, de início, e depois, se a vontade fôr forte, seguida com perseverança. Quando se trata — coisa importante — de descobrir uma *vocação,* é à imaginação que se torna necessário dirigir-se, o mais das vêzes: podem-se obter, assim, preciosas indicações.

Benefício maior ainda: *a imaginação ajuda a amar o bem e o belo,* apresentando-os sob uma forma viva que acalenta o coração e facilita o esfôrço cotidiano. — É a imaginação que nos torna sensíveis às misérias do outro, apresentando-as a nós com vivacidade: ela sustenta assim o *espírito de devota-*

mento e de caridade. Cria a *simpatia* e desenvolve a *sociabilidade*, ajudando a compreender e partilhar os sentimentos alheios. Freqüentemente, os "corações áridos" nada mais são do que imaginações pobres.

Poderemos concluir, então, desta rápida exposição, que *a imaginação é um bem muito precioso*. Não se deve, jamais, tentar sufocá-la. Mas quando é necessário restringi-la ou dirigi-la tende a consumir-se em quimeras ou devaneios malsãos, excitá-la, acalorá-la, quando naturalmente lenta e fria. Posta a serviço da razão, regulada e vigiada por ela, a imaginação só pode contribuir para tornar a vida mais fecunda, mais virtuosa e mais bela.

ART. IV. *A MEMÓRIA*

A. Natureza da memória.

113 **1. O que ela não é.** — Define-se muitas vêzes a memória como a *faculdade de reviver o passado*. Mas esta definição, tomada ao pé da letra, não é exata, porque o passado não existe, e não poderá reviver.

A memória tampouco é a *faculdade de conservar e evocar os conhecimentos adquiridos*, pois seu objeto é muito mais extenso. A memória pode conservar e evocar os sentimentos e as emoções experimentadas, e, de fato, todo estado de consciência pode ser fixado, conservado e evocado pela memória.

2. O que ela é. — Definiremos, então, a memória: *a faculdade de conservar e de evocar os estados de consciência anteriormente experimentados*. Esta definição se aplica pròpriamente ao que se chama *memória sensível*, ou memória pròpriamente dita. Quanto à *memória intelectual*, ou memória das idéias como tais, é apenas uma função particular da inteligência.

B. Análise do ato da memória.

Um ato de memória parece, de início, ser simples. De fato, é um ato complexo em que se podem distinguir quatro

momentos: a fixação e a conservação — a evocação — o reconhecimento — a localização dos estados de consciência anteriores.

1. A fixação e a conservação das lembranças.

a) *O fato da conservação.* É um fato que as lembranças subsistem em nós. Elas não estão sempre presentes, mas, uma vez que possamos evocá-las, é necessário admitir que os nossos estados de consciência, depois de experimentados, são conservados pela memória. O mesmo se aplica àqueles cujas circunstâncias não nos dão jamais ocasião de fazer reviver, e citam-se os casos dos asfixiados que, no momento de desfalecer, vêem desdobrar-se sob seus olhos, com uma precisão impressionante, os acontecimentos de tôda a sua vida, que acreditavam ter esquecido.

Ora, essa conservação das lembranças pela memória está submetida a condições que devemos conhecer, se quisermos tirar proveito da memória.

b) *Condições da ficção e da conservação.* Essas condições são a um tempo fisiológicas e psicológicas.

Condições fisiológicas. A capacidade de fixar e de conservar as lembranças depende de certas condições orgânicas, que variam consideràvelmente de indivíduo para indivíduo: uns são dotados naturalmente de uma "boa memória", outros têm a memória rebelde por natureza. Em geral, as *crianças, dotadas de uma grande plasticidade orgânica, fixam mais fàcilmente as lembranças do que os velhos.* Se não conservam uma tenacidade igual, isto advém sobretudo da falta de certas condições psicológicas (atenção e organização lógica, principalmente), que compensam no adulto a inferioridade dos meios orgânicos. Todavia, quando as impressões sensíveis têm uma intensidade especial, as lembranças são fixadas e conservadas pelas crianças com uma notável tenacidade: é o que explica o fato de que o velho possa evocar com uma exata fidelidade as lembranças relativas a sua infância, enquanto que não é quase capaz de fixar e de conservar as lembranças dos acontecimentos recentes. — Notar-se-á aqui, ainda, a *influência do estado físico geral:* a fadiga, a debilidade

nervosa prejudicam mais ou menos a aptidão de fixar e conservar as lembranças. Em certos casos (*psicastenias*), as impressões que vêm de fora já chegam tão atenuadas que não deixam, por assim dizer, traços de sua passagem.

Condições psicológicas. Existem, contudo, poucas faculdades a que se possa melhorar o funcionamento, tão fàcilmente, e de uma maneira tão extensa, como se faz com a memória, se bem que as condições psicológicas sejam bem mais importantes.

Estas condições podem ser reduzidas a duas principais: *a intensidade*: uma lembrança se fixa e se conserva tanto mais fàcilmente, quanto seja mais viva a impressão. É esta condição que se procura satisfazer pela atenção e repetição, — *a organização das idéias*: as idéias (e os sentimentos) se fixam e se conservam tanto melhor quanto estejam ligados uns aos outros de maneira mais lógica. É por isso que a intervenção da inteligência na organização das lembranças é um fator importante de sua conservação.

2. A evocação das lembranças. — A evocação pode ser espontânea ou voluntária.

a) *A evocação espontânea* é aquela em que uma lembrança se apresenta à consciência como que por si mesma, sem que nada pareça evocá-la. Contudo, se houver cuidado em bem analisar o conteúdo da consciência, no momento dessa evocação espontânea, verificaremos que a lembrança evocada está ligada a algum dos elementos dêste conteúdo.

b) *A evocação voluntária* supõe um esfôrço mais ou menos longo e mais ou menos difícil. Põe em jôgo as associações de idéias ou de imagens, até que, de aproximação em aproximação, por eliminação sucessiva de respostas falsas da memória, a lembrança procurada surja finalmente.

3. O reconhecimento das lembranças. — Não existe lembrança verdadeira, a não ser quando a lembrança é reconhecida como evocadora de um estado anteriormente experimentado, e experimentado por *mim*, quer dizer, como um dos elementos de *meu passado*.

A lembrança, assim evocada e reconhecida, distingue-se da percepção, como um estado débil se distingue de um estado forte, — e da imaginação, pelo fato de que a imagem pode ser modificada por nós: ao contrário da lembrança, que podemos sem dúvida afastar, mas, não, modificar à vontade.

4. **Localização das lembranças.** — É necessário, enfim, situar a lembrança em seu lugar no passado. A memória, para chegar até lá, percorre a extensão dos acontecimentos antigos para então encontrar o lugar preciso da lembrança evocada. Ela se serve, para isto, dêstes marcos que são, na linha do passado, as lembranças de acontecimentos importantes em tôrno dos quais se classificam e se ordenam as lembranças de menor intensidade.

C. Importância da memória.

114 Falamos, mais acima, da importância do hábito. Ora, tudo o que dissemos do hábito pode aplicar-se à memória, que não é mais do que uma espécie de hábito, da mesma forma que o hábito não é mais do que uma espécie de memória. Veremos que papel exerce a memória, sobretudo *intelectual*, na formação do espírito e na educação moral.

1. **Papel da memória na educação intelectual.** — Êste papel é muito grande, é o que vamos mostrar. Mas, notemos inicialmente que a potência da memória não é um fim, mas apenas um *meio*. Trata-se menos de armazenar numerosos conhecimentos do que formar o juízo e dar-lhe segurança e retidão, e a palavra tantas vêzes citada de MONTAIGNE permanece sempre verdadeira: "Cabeça bem feita vale mais do que cabeça bem cheia." Com tais reservas, é perfeitamente verdadeiro que para aprender a pensar o exercício da memória é indispensável. Com efeito:

a) *A memória intervém em todos os atos do espírito.* — No raciocínio, devemos utilizar idéias e juízos já formados, e, além disso, à medida que avançamos no raciocínio, devemos recordar o que precede.

A própria *linguagem* que nos parece tão natural, não é mais do que uma vasta memória de palavras e idéias, que elas

exprimem. Como poderíamos ainda pensar, se a memória não nos fornecesse, de qualquer forma, com discrição, as idéias e as palavras que nos são necessárias?

b) *A memória é a condição do progresso intelectual.* — Seria, para nós, inteiramente impossível realizar qualquer progresso, se os conhecimentos que adquirimos se fôssem consumindo. Tudo estaria perpètuamente por recomeçar.

Por outro lado, esta observação de simples bom-senso se aplica do mesmo modo à própria sociedade. As gerações que se sucedem não podem pretender retomar, desde o princípio, tôdas as ciências e tôdas as artes que lhes são necessárias. Em uma parte imensa, elas são tributárias do passado, e não o são nem podem ser senão pela memória. É por ela que se conserva e se transmite de idade a idade o capital intelectual e moral dos séculos passados, e, portanto, é por ela que se torna possível o progresso da civilização. Por isto, PASCAL observa muito justamente que "a humanidade é como um só homem que aprende contìnuamente".

2. Papel da memória na educação moral. — A memória exerce aqui um papel análogo ao que exerce na educação intelectual. Povoa o espírito de máximas e de exemplos que formam uma espécie de atmosfera moral. É utilíssimo que se nos recomende com insistência, que nos informemos, de uma maneira que possa ser atraente, sôbre a vida dos homens ilustres e a vida dos santos. Êsses altos exemplos de heroísmo ou de santidade, de devotamento à ciência e à humanidade, são retidos com surpreendente fidelidade e não é raro que, nas lutas da vida, sua lembrança sirva de ponto de apoio, de luz e encorajamento às almas inquietas ou tentadas.

D. Meios de exercitar a memória.

115 Pode-se e deve-se exercitar a memória metòdicamente, e os meios de exercitá-la decorrem das condições psicológicas de que falamos.

1. A atenção. — Se a condição capital para fixar e conservar a lembrança é a intensidade da primeira impressão, não caberia exagerar o papel da atenção. Quer isto dizer quanto é

medíocre o processo de ensino, tão comum na criança, da repetição maquinal. A experiência, por outro lado, a faz logo admitir que o número de repetições está na razão inversa da atenção que ela presta ao *sentido* da lição que deve reter.

2. **A memória das idéias.** — Acima de tudo, é essencial, não tentar aprender nada de cor que não tenha sido, de início, perfeitamente compreendido, a fim de *ajudar a memória verbal pela memória das idéias,* que é evidentemente a mais importante. *O melhor meio de reter as coisas é ligá-las segundo sua ordem natural.* Dêste ponto de vista, o exercício da memória se confunde com o exercício do juízo e se torna diretamente uma formação do espírito.

3. **O método dos conjuntos.** — Pela mesma razão, quer dizer, para penetrar de inteligência a memória, devemos preferir o método dos conjuntos ao método dos fragmentos. Alguma coisa que se aprende constitui normalmente um todo cujas partes estão ligadas lògicamente e, portanto, evocam-se mùtuamente. É claro que *se aprenderá tanto mais fàcilmente quanto se haja de início aprendido o encadeamento das idéias, dos sentimentos, das imagens,* coisa que se não pode fazer quando se recorre aos pequenos fragmentos.

4. **O concurso das diversas memórias.** — Cumpre também, para fazer a memória dar todo o seu rendimento, apelar para a colaboração das diversas memórias: memória visual das palavras lidas, memória auditiva das palavras ouvidas, memória das imagens evocadas, memória dos gestos realizados. O ponto capital, neste domínio, consistirá em descobrir qual é a memória preponderante e utilizá-la no exercício e desenvolvimento da memória total.

5. **O esquecimento, auxiliar da memória.** — Enfim, devemos aprender a esquecer. Esta regra, que parece tão paradoxal, é, contudo, importante. Porque a memória não deve ser embaraçada, e, para que permaneça alerta e fresca, é necessário que as lembranças venham agregar-se a algumas idéias fundamentais e muito gerais, e que tudo que fôr inútil seja rejeitado e esquecido.

A **educação da memória** não se faz fàcilmente, por falta de experiência. Queremos tudo reter, porque não sabemos classificar as idéias. *Aprender a esquecer é, então, aprender a pôr ordem nas lembranças,* esforçando-se por distinguir no seu todo o essencial do acessório. E ainda assim e de maneira eficaz, formar seu juízo e sua razão.

Capítulo Segundo

O DINAMISMO SENSÍVEL

Art. I. *NATUREZA E DIVISÃO*

116 **1. Natureza dos fenômenos afetivos.** — Os fenômenos afetivos são *manifestações de nossas tendências e de nossas inclinações*. É evidente que, na falta dessas tendência, poderia existir, no ser vivo, em resposta a uma excitação externa, uma reação mecânica moldada nesta ação, mas não esta manifestação, tão variável nas suas expressões, de sentimentos e de emoções, que definem a vida afetiva do animal.

2. Divisão dos fenômenos afetivos. — Dividiremos, por isso, as manifestações do dinamismo sensível em dois grupos: as tendências, e os estados afetivos. Entre as *tendências* distinguiremos as tendências naturais ou *instintos*, que derivam das necessidades fundamentais do ser vivo, — e as *inclinações*, que derivam das necessidades secundárias do ser vivo.

Os *estados afetivos* podem ser igualmente divididos em dois grupos: os que têm por antecedente uma modificação orgânica (*prazer e dor*), — os que têm por antecedente um fato psíquico (*emoções e sentimentos*). — Ficarão por estudar as *paixões*, que são inclinações levadas a um alto grau de fôrça.

Art. II. *O INSTINTO*

A. Noção.

117 **1. Definição.** — Chama-se instinto o ***conjunto das tendências naturais, que derivam das necessidades fundamentais***

ou primárias do ser vivo. É em virtude de necessidades dêste gênero que o animal é impelido a exercer todos os atos necessários a sua conservação individual ou específica. Estas tendências naturais não constituem faculdades distintas: *elas se identificam com a natureza do ser vivo sensível,* e se definem por ela.

As *tendências adquiridas* ou *inclinações* se enxertam nas tendências naturais ou instintos, de que exprimem as manifestações acidentais, variáveis em número e em intensidade segundo os indivíduos. Daí se conclui que os instintos servem para definir a *natureza específica,* enquanto que o sistema das inclinações permite determinar o caráter dos *indivíduos.*

As tendências, quer sejam inatas ou adquiridas, são *inconscientes,* como a própria vida. Não podem ser tratadas diretamente e imediatamente em si mesmas, mas apenas nos seus efeitos, que são os fenômenos afetivos.

2. **Instinto, tropismo e reflexos.** — O instinto difere dos *tropismos* ou fenômenos de orientação, determinados, nas plantas, por agentes físicos (luz, umidade, pêso, etc.), — dos *reflexos,* reações desprendidas automàticamente, no animal, pelos centros nervosos, sob a ação de certos excitantes (como as secreções salivares à vista de um prato apetitoso, o ato de fechar os olhos diante de uma luz muito forte, os gestos de proteção de alguém que cai). — O instinto difere também do *hábito,* que não tem o inatismo dos instintos.

B. Caracteres.

118 Distinguem-se os caracteres primários e os secundários. Os primários são o inatismo e a estabilidade dos instintos; os secundários a universalidade específica e a ignorância do fim.

1. O inatismo.

a) *Natureza.* No que há de essencial, o instinto não comporta nem aprendizagem nem discernimento individual, nem inteligência que utilize uma experiência anterior. Donde sua *infalibilidade* e sua *perfeição imediata.* As operações mais complicadas parecem ser apenas um certo jôgo para certos insetos: as abelhas e as aranhas resolvem problemas de geo-

metria de uma complexidade desconcertante; a borboleta, mal saída do casulo, mergulha de um só jato sua trompa no cálice das flôres.

b) *Instinto e inteligência.* O instinto, como tal, se opõe então à inteligência, definida como a capacidade de se adaptar às novas situações, com a ajuda do saber anteriormente adquirido. *O instinto, sem dúvida, é inteligente, mas o animal não o é,* quer dizer que *a inteligência, no animal, não é uma faculdade ou uma função: é apenas uma qualidade do instinto.*

2. A permanência. — O instinto é uma *conduta permanente e estável* do animal, apesar das modificações que possam afetar uma ou outra das funções que compreende. Esta estabilidade se verifica pelo fato de que, *nem no espaço nem no tempo, se produzem variações notáveis nem progressos importantes e duráveis no exercício de um instinto.* As abelhas trabalham hoje exatamente como no tempo de VIRGÍLIO e os gatos não parecem ter feito progressos na arte de apanhar ratos.

3. A universalidade específica. — Cada espécie pode ser definida por um *sistema de instintos* (ou de *técnicas instintivas*), tão seguramente quanto por sua estrutura orgânica. É assim que cada espécie de aranha tem uma maneira especial de tecer sua teia, que cada espécie de pássaro constrói um ninho particular, cujos elementos (localização materiais, sustento) são tão estritamente determinados que o naturalista sabe logo, à vista do ninho vazio do seu ocupante, por que espécie de pássaro foi construído.

Todavia, *todo instinto, mesmo nos insetos, admite certas diferenças individuais,* quanto às formas que reveste. Estas variações individuais são cada vez mais notáveis à medida que nos elevamos na escala animal, dos insetos aos vertebrados, sobretudo os animais mamíferos e, entre êstes, os grandes macacos. Na realidade, *a universalidade específica deveria caracterizar-se pela uniformidade dos resultados, mais do que pela uniformidade dos mecanismos.*

4. A ignorância do fim. — O animal faz com perfeição o que faz por instinto, mas *não sabe nem o que faz, nem como*

faz, quer dizer, não pode escolher nem o fim, nem os meios, pois êstes lhe são impostos pela natureza. *A estupidez do instinto resulta, então, de sua necessidade e o que explica sua perfeição explica ao mesmo tempo seus erros.* Sabe-se que a galinha choca com perseverança um ôvo de vidro substituído a um ôvo fecundado, que a abelha solitária continua a prover uma célula furada, com um buraco por onde o mel vai-se escoando.

O psiquismo animal é, pois, *não-refletido e automático.* A consciência do animal é uma *consciência obscura.*

C. Classificação dos instintos.

119 1. **Princípio da classificação.** — Dissemos que os instintos não podem derivar senão das necessidades fundamentais do animal. Logo, *haverá tantos instintos primários quantas necessidades primárias do ser vivo,* — ou ainda de quantos objetos o animal deva apropriar-se para satisfazer suas necessidades. Ora, êstes objetos são em número de três: o alimento, o companheiro sexual, o congênito. Existirão, assim, *três espécies de instintos fundamentais,* a saber: *o instinto alimentar, o instinto sexual e o instinto gregário.*

2. **Instinto e técnicas instintivas.** — Êste ponto de vista leva a eliminar da lista dos instintos tôdas as *reações orgânicas reflexas,* que nêles se introduzem geralmente, como os ato de caminhar, andar de rastos, coçar, bocejar, espirrar, etc. — Da mesma forma, não se deve considerar como compreendendo instintos especiais as *técnicas pelas quais os instintos se exercem:* elas não diferem do próprio instinto. Que significaria o instinto alimentar, se não fôsse provido, desde o início, no recém-nascido, da técnica que o torna apto a mamar, ou, no pinto, da técnica inata que lhe permite de bicar?

D. Origem do instinto.

120 Propuseram-se diversas teorias para explicar o instinto.

1. **Teoria biológica.** — Não se pode explicar o instinto com os caracteres que o distinguem, a não ser que se admita

que existe no animal uma *fôrça vital* dotada de finalidade interna, quer dizer que organiza o animal por dentro e o dota de todos os instintos necessários a sua vida, a sua subsistência e a sua propagação. Esta fôrça vital aparece como *inteligente e cega ao mesmo tempo:* a inteligência, que ela manifesta, é uma inteligência objetiva, a mesma que opera em tôda a natureza, e que supõe um Organizador e um Legislador supremo.

2. **Teorias inadequadas.** — Vê-se pelo que precede que é impossível admitir as diferentes teorias que pretendem, quer identificar o instinto e a razão, — quer reduzir o instinto ao puro mecanismo.

a) *Teoria dos animais-máquinas.* É o teoria de DESCARTES. *Os animais seriam puros mecanismos,* cujos movimentos decorreriam da ação dos objetos exteriores (como êsses autômatos, cujos movimentos são regulados por molas). — Esta teoria desconhece, evidentemente, a realidade da vida sensível, e mesmo de uma certa inteligência (conhecimento, memória) no animal.

b) *Teoria intelectualista.* Segundo esta teoria defendida por MONTAIGNE, *o instinto seria uma inteligência como a nossa,* e mesmo superior em segurança e engenhosidade. — Esta tese deve igualmente ser repelida, pois o instinto, se é geralmente seguro, é rigorosamente limitado a certas técnicas invariáveis, enquanto a inteligência humana é suscetível de uma infinidade de adaptações diversas.

c) *Teoria evolucionista.* O instinto, segundo LAMARCK e DARWIN, seria um *hábito adquirido pela espécie, no curso de uma longa evolução, e transmitida por hereditariedade.* — Esta teoria não é mais do que uma hipótese, e encontra bastantes dificuldades. Estas dificuldades foram expostas na Cosmologia (84).

ART. III. *AS INCLINAÇÕES*

121 Já observamos, mais acima, que as tendências **adquiridas** ou *inclinações* derivam das **necessidades secundárias do**

ser vivo. Dependem, elas, nas suas manifestações, do estímulo de um fato de conhecimento, sensível ou intelectual. Donde a distinção das *inclinações sensíveis*, orientadas para os bens sensíveis, e as *inclinações intelectuais*, próprias do homem, que têm por objeto os bens não-sensíveis e se exercem pela vontade. Poderemos, então, definir as inclinações como as *tendências, apoiadas na natureza, para produzir certos atos.*

A. Natureza das inclinações.

Devemos estudar aqui as inclinações humanas, em si mesmas, e nas suas relações com os instintos.

1. Instinto e inteligência. — É raro que os instintos se manifestem em estado puro na espécie humana, após a idade da primeira infância. *No adulto, êles não mais significam do que orientações gerais ou quadros da atividade:* a experiência, os hábitos, as coações sociais, sobretudo o ato da inteligência, não cessam de exercer sua ação para refrear, desviar, canalizar ou modificar o ato dos instintos. O homem, por isso, ganha bastante em variedade e multiplicidade de inclinações, mas perde muito em segurança mecânica. Contudo, o lucro é certo, uma vez que *às habilidades precisas e seguras, mas estritamente limitadas do instinto, a inteligência humana substitui uma habilidade universal.*

2. Instinto e vontade. — O homem possui o poder de suspender o efeito do impulso instintivo por um ato inibidor de sua vontade refletida. *O ato instintivo, submetido a um juízo de valor, não tem, normalmente, o caráter explosivo que marca o exercício do instinto entregue a seu próprio capricho.* Daí se segue que, no homem, a tendência se desprende, de alguma forma, do ato. Contràriamente ao que acontece no animal, ela pode permanecer *potencial* ou *virtual.*

B. As tendências especìficamente humanas.

122 O homem tem inclinações específicas, ligadas a sua natureza intelectual e moral. Definem-se comumento como o *amor da verdade, do bem e do belo.*

1. **O amor da verdade, do bem e do belo.** — É impossível enumerar tôdas as inclinações complexas que derivam das tendências instintivas do homem, para descobrir a verdade, para realizar o bem por sua vida moral, e a beleza pelas obras de arte. *Estas inclinações têm sua raiz comum na razão,* de que são aspectos diversos, inatos e universais, como a própria razão.

2. **Existe um instinto religioso?** — A universalidade do fato religioso no tempo e no espaço não autoriza a fazer dêle produto de um instinto especial. *A "religião natural" resulta do exercício de tôdas as nossas inclinações ou necessidades racionais:* inclinação à verdade, que incita a procurar a explicação de tôdas as coisas num Deus criador, Pai e Providência da humanidade, — inclinação ao bem e ao belo, que nos leva a descobrir em Deus a fonte primeira e o exemplar perfeito da Bondade e da Beleza, o princípio de tôda a justiça, o juiz das consciências e o supremo desejável.

3. **As inclinações sociais.** — São a forma, no homem, do instinto gregário, e podem ser reduzidas a três tendências fundamentais: a simpatia, a imitação e o jôgo.

a) *A simpatia.* Distinguem-se uma simpatia passiva e uma simpatia ativa.

A simpatia *passiva* é a *capacidade de sentir com os seus semelhantes,* de participar de seus sentimentos e suas emoções. Nos animais, ela se manifesta por uma espécie de *contágio emocional* (por exemplo, quando o pânico se apodera do rebanho). No homem, a simpatia passiva exerce um papel importante, a um tempo sob a forma espontânea (a visão das lágrimas é por vêzes suficiente para fazer que nos venham lágrimas nos olhos), e sob a forma deliberada, quando ela é um produto da atividade moral pela qual *queremos* participar das alegrias e tristezas do próximo.

A simpatia *ativa* designa um *conjunto de atitudes de benevolência, que tem por fim proteger, ajudar, socorrer ou aliviar o próximo.* Está, pois, muito próxima da amizade. Suas causas imediatas podem residir ou na simpatia passiva, ou nos motivos racionais (caridade, filantropia, solidariedade, etc.).

b) *A imitação.* A imitação é exclusivamente humana. Os animais são incapazes de imitar: os cavalos, tomados de pânico pelo relinchar apavorado de um congênere da tropa, não imitam a êste, mas sofrem o *contágio* do pavor. A *imitação é uma cópia, e não uma reação automática.* Mas não parece que se possa fazer dela um verdadeiro instinto: é mais uma inclinação extremamente complexa, cujas manifestações se prendem antes de mais nada ao instinto social (simpatia, admiração, submissão ao prestígio, etc.).

c) *O jôgo.* Define-se o jôgo como uma atividade gratuita, quer dizer, *uma atividade que não visa a produzir uma obra, mas ao puro desdobramento da atividade.* Joga-se por jogar: o jôgo encontra seu fim em si mesmo. Pode-se fazer dêle um instinto pròpriamente dito? Não o parece. O jôgo parece ser, antes, uma atividade pré-formadora ou supletiva das tendências instintivas: a menina brinca de boneca ou de casa; o menino brinca de soldado. De fato, a atividade do jôgo segue exatamente a evolução dos instintos e parece ser uma inclinação que deriva do conjunto dos instintos, a um tempo nas suas manifestações e no seu desenvolvimento.

C. A redução das inclinações.

123 Podem-se reduzir os instintos e as inclinações do homem à unidade? Muitos filósofos, especialmente LA ROCHEFOUCAULD, HOBBES e FREUD assim pensaram.

1. Redução ao egoísmo.

a) *Exposição.* Segundo LA ROCHEFOUCAULD, "as virtudes se perdem no interêsse, como os rios no mar". *Tudo em nós procede do amor-próprio,* quer dizer, do amor de si mesmo e de tôdas as coisas para si. — HOBBES expõe o mesmo ponto de vista. Para êle, a sociedade nasceu de um contrato, destinado a pôr fim ao estado de guerra primitivo, no qual o homem era "um lôbo para o homem". *A sociedade não seria mais do que uma invenção disfarçada do egoísmo.* Se, pouco a pouco, as práticas do altruísmo adquiriram um valor autônomo, não é menos verdade que *tudo deriva do egoísmo, que é, no fundo, o único instinto do homem.*

b) *Discussão.* Tôda esta tese repousa em uma *concepção equívoca do interêsse.* Existe um sentido em que é verdade que tôdas as nossas inclinações são expressões de nosso interêsse: o bem é, de fato, o único fim possível de nossa atividade; nós nada podemos amar, desejar ou perseguir a não ser sob o aspecto do bem. Dêste ponto de vista, tudo está "interessado", não sòmente nossas tendências sensíveis, mas o próprio desinterêsse, o devotamento e o sacrifício de si. Mas êste "interêsse" é, decerto, completamente diferente do interêsse egoísta, uma vez que é êste que nos impõe, quando o dever o exige, a sacrificar nossos gostos, nossos bens e mesmo nossa vida.

2. Redução à sexualidade.

a) *Exposição.* FREUD julga que todos os instintos do homem derivam de um instinto fundamental, que não pode ser outro que o *instinto sexual,* como o prova a fôrça imensa e a influência que o caracterizam. Tudo no homem, diz FREUD, provém da *libido* (sexualidade), seja diretamente, seja indiretamente, enquanto que as potências sexuais, que perderam no todo ou em parte seu uso próprio, aplicam-se a outros fins, pelo processo da *sublimação,* quer dizer, pelo fato de que a fôrça não empregada e refugada do instinto sexual é utilizada para fins sem relação direta com êste instinto. Sob êste aspecto, o heroísmo, o gênio e a santidade resultariam dos impulsos recalcados da sexualidade.

b) *Discussão.* A tese de FREUD manifesta uma filosofia das mais discutíveis, quando postula, sem nenhuma prova, que tôdas as manifestações da atividade humana não podem derivar a não ser da atividade sensível e, por conseguinte, que nada de natural existe no homem além do que êle tenha de comum com os outros animais. *Freud nega pura e simplesmente a realidade das inclinações especìficamente humanas.* Mas mesmo reduzindo as inclinações do homem aos instintos animais, permaneceria ainda o fato de que *êstes não podem reduzir-se à sexualidade,* de vez que o instinto alimentar e o instinto gregário parecem especìficamente distintos desta.

3. Conclusão. — Deveremos, portanto, concluir *que é impossível reduzir à unidade os instintos e as inclinações.* Os

instintos derivam das necessidades, e estas são múltiplas e irredutíveis. Sua unidade não pode ser senão *funcional*, por serem feitos para o ser vivo, e devem harmonizar-se entre si para assegurar o bem individual e específico do ser vivo. No homem, a redução à unidade teria menos sentido ainda, em virtude da dualidade sensível e intelectual da natureza humana. *Esta dualidade implica a realidade de instintos e inclinações essencialmente diferentes.*

ART. IV. *PRAZER E DOR*

§ 1. NATUREZA

124 1. Causas do prazer e da dor.

a) *É impossível definir o prazer e a dor em si mesmos.* São êles estados simples e primitivos, que não se podem explicar, portanto, por outros mais simples. Mas, aqui, importa muito pouco deixar de definir, porque não existe ninguém que não saiba, de experiência própria, o que é o prazer e a dor.

b) *Pode-se caracterizá-los, todavia, por suas causas.* Dêste ponto de vista, o prazer aparece como um *estado afetivo agradável, resultante do bom exercício de uma atividade ou de uma tendência satisfeita,* enquanto que a dor é um *estado afetivo desagradável, resultante do mau exercício de uma atividade ou de um pendor contrariado.* — Estas definições se aplicam ao mesmo tempo à atividade sensível e à atividade intelectual.

c) *É necessário apelar ao mesmo tempo para a atividade e a tendência.* A explicação causal do prazer e da dor, que acabamos de dar, associa ao mesmo tempo a teoria aristotélica, ou teoria da atividade, e a teoria biológica e finalista. Os dois pontos de vista, o da atividade e o da tendência, devem aqui intervir, porque, de uma parte, *a atividade que se exerce de conformidade com as leis que lhe regulam o bom funcionamento, gera normalmente o prazer* (passear, nas condições de saúde requeridas, é um prazer; ultrapassar, em distância e duração de marcha, o que o estado físico tolera, torna-se dor), — e, de outro lado, *a raiz mais profunda dêstes*

fatos e estados afetivos se encontra no exercício dos instintos e das tendências, ao passo que o funcionamento e os limites da atividade são por sua vez regulados pelas necessidades nascidas das tendências e dos instintos.

d) *As teorias intelectualistas são insuficientes.* É necessário, pois, afastar as teorias ditas intelectualistas (Estóicos, — DESCARTES, — HERBART), que reduzem o prazer e a dor a juízos ou a idéias mais ou menos confusos. Resultaria destas teorias que *nós dirigiríamos o prazer e a dor na medida mesma em que dirigíssemos nossas idéias e nossos juízos:* sofrer dor de dentes seria essencialmente pensar nesta dor de dentes, e, para não sofrer, seria suficiente não pensar nisto! — Se estas doutrinas podem valer parcialmente, em certos casos de dor moral, que a atenção vivifica ou aviva, falham necessàriamente para os prazeres e as dores físicas, que de forma alguma se reduzem a simples representações.

2. **Condição do prazer e da dor.** — Não pode existir prazer nem dor sem *consciência,* pois êstes estados são essencialmente subjetivos, e, se não são sentidos, são como se não existissem, ou mesmo, mais exatamente, não existem. É assim que um anestésico (ópio, morfina, éter) suprime a dor, pelo próprio fato de que suprime a *consciência* da dor, ou, mais exatamente, a percepção do estado físico de onde nasce a impressão dolorosa.

3. **Existem estados neutros?** — Entre o prazer e a dor, estados contrários, não existe uma zona neutra ou um ponto de indiferença total, de zero afetivo? Parece que não. *Um estado de indiferença absoluta parece irrealizável:* tôda atividade, por mais relaxada que seja, comporta ao menos uma certa *nuance* afetiva. Se, por vêzes, os estados tomam uma espécie de caráter neutro, isto provém geralmente de um efeito de contraste em relação a outros estados afetivos mais intensos aos quais sucederam. É necessário ainda notar que existem estados físicos (por exemplo o estado de boa saúde) que não parecem neutros, a não ser porque sua tonalidade afetiva muito real permanece subconsciente, e contìnuamente recoberta, de qualquer modo, por outros fatos afetivos mais intensos.

§ 2. Papel do prazer e da dor

125 **1. Papel biológico.** — O prazer e a dor são úteis às diversas funções vitais.

a) *São guias da atividade vital,* uma vez que, como se viu, traduzem respectivamente o exercício de uma atividade conforme ou contrária às tendências. Êstes guias não devem, contudo, ser seguidos cegamente. Seu papel é sòmente o de nos dizer o que é bom ou mau, mas de forma alguma o que *é moralmente* bem ou mal: o que é agradável à sensibilidade não é sempre o *bem,* o que lhe é desagradável não é sempre o *mal.*

b) *São auxiliares.* O prazer tende a aumentar a atividade que o produz; a dor tem o efeito contrário. O prazer dilata, a dor contrai.

2. Papel moral. — *O prazer é por si mesmo a recompensa do mérito?* A dor é sinal de demérito? Não se poderá afirmá-lo sem ir contra a experiência e o senso moral da humanidade, sobretudo pelo fato de que prazer e dor pertencem à ordem corporal, na qual o homem não saberia encontrar seu fim. *A dor pode, freqüentemente, ser indício de grandeza e fonte de mérito ùnicamente* se fôr encarada ou aceita em função do bem moral, superior aos bens sensíveis.

Todavia, parece certo que prazer e dor deveriam representar sanções do mérito e do demérito, e que, em muitos casos, o poderiam realmente ser. Que êles não o sejam sempre, é sinal de uma *desordem na nossa natureza.* Eis tudo o que a filosofia pode dizer. A fé cristã traz aqui suas luzes, fazendo conhecer a causa e a natureza desta desordem.

Art. V. *EMOÇÕES E SENTIMENTOS*

§ 1. A emoção

126 **1. Noção.**

a) *Definição.* A palavra emoção se toma, num sentido muito geral, para significar tôda espécie de estado afetivo de

uma certa intensidade. Aqui nós a entenderemos, de uma maneira muito estrita, como designando um *fenômeno afetivo complexo, provocado por um choque brusco, e compreendendo um abalo mais ou menos profundo da consciência.* (Enquanto escrevo, uma detonação ecoa atrás de mim e me põe em sobressalto; estou longe de me refazer da surprêsa. — Percorrendo ao acaso um jornal, tomo conhecimento da morte acidental de um amigo querido: com isto, "recebo um choque", que me mergulha na tristeza.)

b) *Existem duas espécies de emoções?* Costuma-se distinguir a *emoção-choque* (*coarse emotion*), categoria na qual entram os exemplos precedentes, — e a *emoção sutil,* ou *estado emotivo tranqüilo e durável,* rico em elementos representativos. A emoção sutil parece muito difícil de distinguir dos sentimentos e é preferível reservar o nome de emoção ao fenômeno afetivo descrito sob o nome de emoção-choque.

2. **Análise.** — Podem-se descobrir na emoção duas espécies de elementos:

a) *Elementos psíquicos.* Desde que o choque se produz surge tôda sorte de *representações mais ou menos ligadas,* que vêm bruscamente inibir e substituir o curso das representações normais. No mesmo momento, desencadeia-se um *fenômeno afetivo de uma extrema intensidade,* agradável ou desagradável, e geralmente penoso e difícil de suportar, por causa de sua violência, e de sua brusca aparição. Pouco a pouco, após o primeiro choque, faz-se uma adaptação, mais ou menos laboriosa, que tende seja a prolongar sob forma de *estado durável* (sentimento) a emoção primitiva, seja a eliminar a lembrança da emoção, quando ela apenas resultou de um fato sem conseqüências.

b) *Elementos fisiológicos.* Conhecem-se bem êstes fenômenos produzidos no corpo pela emoção: aceleração do ritmo do coração e do ritmo respiratório; sensação de não ter passagem na garganta, bôca sêca; perturbações intestinais, palidez, reflexos incoerentes de adaptação ou de proteção, etc.

3. Natureza da emoção.

a) *Qual é a natureza da emoção: psíquica ou fisiológica?* No primeiro caso, os elementos fisiológicos não são mais do que efeitos do estado mental: choro porque estou triste. No segundo caso, é o inverso: o estado mental é uma simples conseqüência dos fenômenos fisiológicos: estou triste porque choro.

b) *A teoria periférica.* A segunda hipótese, ou teoria periférica, sustentada por DESCARTES, LANGE e WILLIAM JAMES, foi aplicada sobretudo às emoções-choques. Ela afirma que *a emoção não é nada mais do que a consciência das perturbações fisiológicas,* e invoca em seu favor os fatos das fobias (temores sem causa externa), os casos numerosos em que se assume a atitude exterior da emoção a fim de fazê-la aparecer (caso das comédias, — assobia-se para criar ânimo, — NAPOLEÃO quebra um vaso de porcelana para ficar encolerizado, etc.), os casos igualmente freqüentes em que se suprime uma emoção inibindo os fenômenos fisiológicos que lhe estão ligados (a paralisação das lágrimas diminui a emoção). Resultaria daí que o ato da emoção seria o seguinte: uma representação — reações periféricas — consciência destas reações — emoção. Donde o nome de "teoria periférica" dada a esta explicação do fenômeno emotivo.

c) *Apreciação da teoria periférica.* A teoria periférica encontra bastantes *dificuldades.* De início, ela não se aplicaria senão imperfeitamente às emoções finas. Depois, mesmo limitada às emoções-choques, os fatos que invoca se chocam com dois fatos contrários (o ator que representa sem nenhuma emoção; as lágrimas que acalmam a emoção — diz-se que "chorar faz bem", etc.).

Contudo, *esta teoria contém um elemento importante de verdade.* Ela se opõe justamente à teoria psicológica, que erra em considerar os fatos fisiológicos como acidentais na emoção. Na realidade, êstes fatos são essenciais, por sua vez, da mesma maneira que o corpo faz parte da essência da natureza humana. *A emoção é ao mesmo tempo um fenômeno psíquico e um fenômeno orgânico:* segundo sua intensidade, é ora o fenômeno psicológico, ora o fenômeno orgânico que parece ter a

preponderância. *Mas as duas espécies de fenômenos concorrem juntas para produzir a emoção.*

§ 2. Os sentimentos

127 1. **Noção.** — Os sentimentos são *estados afetivos duráveis de ordem moral.* Êles se distinguem por isto dos estados afetivo de ordem física (prazer e dor corporais), — das emoções, que são brutais e temporárias, — enfim, das sensações, que são produzidas por um excitante físico, enquanto que os sentimentos nascem de uma representação (imagem ou idéia) mais ou menos clara.

2. **Natureza.** — É errado pensar que os sentimentos pertencem ùnicamente à alma e não têm nenhum caráter orgânico. Todos os estados afetivos põem em jôgo a um tempo a alma e o corpo. Apenas, *nos sentimentos* (sentimentos de veneração, de tristeza, de ódio, de simpatia, satisfação estética, etc.), *as representações exercem um papel preponderante e a repercussão orgânica é fraca,* ainda que possua regularmente uma tonalidade agradável ou desagradável, que a aproxima da sensação.

3. **Função.** — A atividade humana é prodigiosamente complexa. Todo um jôgo de ações e de reações se produz em conseqüência dos elementos múltiplos e diversos que vêm constantemente integrar-se na vida psíquica: percepções, imagens, idéias, lembranças, crenças, sentimentos, inclinações, prazeres, sofrimentos, etc. Neste conjunto, são os estados afetivos que representam o papel principal. Uma situação não é jamais para nós simplesmente uma representação, mas uma coisa ligada a nossas tendências e inclinações. Daí se seguem as reações diversas com as quais a consideramos. Se um ato a realizar nos aparece como fácil e agradável, será executado com satisfação ou alegria; se se apresenta como difícil, acima de nossas fôrças, oposto a nossos gostos, logo uma influência inibidora se manifestará. *É o sentimento que ora favorece, ora refreia e paralisa a ação.* O sentimento aparece, assim, como *regulador da atividade.*

ART. VI. *AS PAIXÕES*

128 **1. Natureza da paixão.** — A paxão pode definir-se por comparação com a inclinação.

a) *Definição.* Pode-se definir a paixão como um *movimento impetuoso da alma conduzindo-nos ou afastando-nos de um objeto,* conforme encontremos nêle uma fonte de prazer ou de dor. Vê-se, assim, que as paixões não são mais do que as inclinações levadas a um alto grau de intensidade.

b) *Inclinação e paixão.* Não devemos, contudo, reduzir absolutamente a paixão à inclinação. Esta resulta imediatamente da natureza, e é inata, como o instinto que ela manifesta, enquanto que *a paixão é adquirida,* na proporção em que acrescenta à inclinação de que procede uma intensidade e uma veemência que são mais ou menos obra nossa. — Além disso, a inclinação é permanente como a própria natureza, enquanto que *a paixão tem o caráter de uma crise.* — Enfim, as inclinações se equilibram mùtuamente, enquanto que *a paixão é exclusiva,* e rompe o equilíbrio em seu proveito.

2. Causas das paixões. — As causas das paixões podem ser fisiológicas ou psicológicas.

a) *Causas fisiológicas.* A paixão, já o dissemos, é uma inclinação levada a um alto grau de intensidade. Ora, as inclinações se apóiam imediatamente na natureza. Segue-se daí que as *paixões resultam, por uma parte, do próprio temperamento.* As inclinações, sem dúvida, se equilibram mùtuamente, mas não de maneira perfeita: são, na realidade, desigualmente desenvolvidas, segundo a *hereditariedade* e o *temperamento físico.* Desde que demos mais exercício às inclinações predominantes, estamos no caminho das paixões, e pode-se dizer que estas existem em germe nas nossas inclinações, isto é, no nosso temperamento físico e moral.

Êste germe pode crescer, sob a influência das *circunstâncias exteriores,* tais como a educação, os exemplos, as freqüências. Em geral, a paixão nasce lentamente, e as causas psicológicas intervêm em todo o seu desenvolvimento.

b) *Causas psicológicas.* Estas são as mais importantes, porque a paixão não pode assumir extensão e fôrça a não ser pela cumplicidade, ao menos tácita, de nossa *vontade,* que se torna assim a causa principal da paixão.

129 3. **Efeitos das paixões.** — Êstes efeitos interessam à inteligência e à vontade.

a) *Efeitos sôbre a inteligência.* A paixão, ao mesmo tempo, enfraquece e superexcita a inteligência. Com efeito, a paixão centraliza as atividades da alma sôbre o objeto da paixão, e ao mesmo tempo suspende qualquer forma de atividade que não seja exigida pelos fins da paixão. Produz-se, assim, uma espécie de *unificação da alma, por empobrecimento.*

Por outro lado, *a inteligência fica exaltada e superexcitada quando a serviço dos fins da paixão.* O apaixonado (Harpagão, Grandet) realiza muitas vêzes prodígios de engenhosidade; o *monoideísmo,* que constitui a paixão, permite-lhe concentrar sua atenção num mesmo ponto, com uma perseverança que não recua diante de nenhum obstáculo, e não conhece outro interêsse que o da paixão.

b) *Efeitos sôbre a vontade.* O que se verifica com a inteligência se aplica também à vontade. *A paixão pode exaltar a energia da alma*: é o caso das paixões nobres. *Ela pode também roubar à vontade tôda espécie de autonomia,* e dela fazer uma verdadeira escrava, pronta a tôdas as fraquezas e por vêzes até mesmo ao crime.

4. **A paixão, do ponto de vista moral.** — A palavra *paixão* é empregada geralmente num sentido pejorativo, e designa, na linguagem corrente, um *apetite desregrado.* Na realidade, *a paixão não é má por si mesma.* Ela não se torna má a não ser em função de seu objeto. Existem paixões nobres: a paixão da verdade, a paixão da caridade, a paixão do amor de Deus, que produz os santos. Êstes, em certo sentido, são todos apaixonados. A paixão não se torna culpável a não ser que se dirija para um objeto moralmente mau. Podem-se, por isso, dividir as paixões em si mesmas, independentemente do valor moral de seu objeto.

5. **Classificação das paixões.** — As paixões podem dividir-se como as inclinações de tal sorte que a cada inclinação corresponda uma paixão (122). Contudo, *tôdas as paixões podem ser reduzidas ao amor e ao ódio,* e o próprio ódio pode reduzir-se ao amor, pois o ódio de um objeto não aparece senão pelo amor que se tem por outro, que lhe é contrário.

ART. VII. *PEDAGOGIA DAS INCLINAÇÕES E DAS PAIXÕES*

130 Tôda formação moral deve ter por objeto desenvolver as inclinações mais nobres, inspirar as paixões generosas, ajudar a submeter os pendores desregrados e a sufocar o germe das paixões más.

§ 1. A ARTE DE GOVERNAR AS INCLINAÇÕES

Dividimos as inclinações em inclinações superiores e inclinações sociais. Estas duas categorias de inclinações devem ser desenvolvidas e dirigidas com o maior cuidado.

1. **Inclinações superiores.** — Amor da verdade, do bem e do belo, amor de Deus, princípio e exemplar de tôda verdade, de tôda bondade e de tôda beleza: aí está o fim mais alto da formação pessoal e o resto não é mais do que um meio dirigido para êste fim. Aqui deve, então, intervir o próprio conjunto dos métodos, intelectuais e morais, que dirigem a formação do espírito e do coração, da vontade e do caráter.

Pode-se, contudo, mesmo neste domínio, orientar mal a formação pessoal das inclinações, ou a cultura da personalidade moral, e abdicar dêste instrumento impulsionador de progresso, que se chama emulação. Êstes dois pontos exigem algumas observações.

a) *O amor-próprio.* O têrmo amor-próprio pode ser tomado em dois sentidos contrários. Define-se muitas vêzes pelo *egoísmo.* Neste sentido, é claro que deve ser combatido. Um método de formação que tivesse como resultado, voluntàriamente ou não, habituar-nos, sob a capa do amor-próprio, a tomar-nos como fim em tôdas as coisas, e a considerar-nos

como o centro do mundo, seria radicalmente mau. — Mas o amor-próprio pode também definir esta *preocupação da dignidade pessoal,* que é o oposto mesmo do egoísmo, já que nos obriga, como vimos mais acima (123), a colocar a virtude, a justiça e a caridade acima de todos os interêsses materiais e sensíveis. Assim compreendido, o amor-próprio é a mais fundamental de nossas inclinações morais e o motor mais poderoso de nossa formação pessoal.

Sem dúvida, é por vêzes difícil discernir se certas fórmulas do amor-próprio não nos levam muito mais a *parecer* do que a *ser,* ou, de qualquer forma, a colocar o ser a serviço do parecer. Mas êste desvio não nos deve levar a desconhecer o que há de bom e de excelente no *sentimento de honra,* e na *preocupação da dignidade pessoal.* São, êstes, preciosos auxiliares da formação moral, sob a condição de que se saiba bem colocar a honra e a dignidade humana onde convenha, a saber, muito menos na reclamação inquieta e obstinada do que alguém nos deve em respeito e consideração, do que na necessidade sentida fortemente de nada fazer que nos obrigue a corar diante de nossa conduta, no íntimo de nossa consciência.

b) *A emulação.* Daí se depreende o que é necessário pensar da emulação. Ela pode ter sua utilidade. Mas é necessário guardar-se de certos excessos muito freqüentes. É necessário evitar deixar a emulação transformar-se em rivalidade irritante, em orgulho, em desejo de dominar. A melhor emulação não consiste tanto em colocar-se alguém em paralelo com os outros mas em colocar-se em paralelo consigo mesmo: convém, antes de tudo, *comparar o que fomos antes com o que somos hoje,* a fim de compreender que se trata, menos de ultrapassar os outros, do que ultrapassar a si mesmo.

2. Inclinações sociais. — Estas inclinações se manifestam, sobretudo, sob a forma da *imitação* e das *afeições simpáticas.*

a) *A imitação.* O homem é naturalmente imitador, e pode-se conceber imediatamente qual será o *poder do exemplo* sôbre nós, mormente na juventude, quando não se conseguiu adquirir um juízo pessoal sôbre as coisas da vida. Cumpre, por

isso, escolher os lugares onde freqüentar, evitar quanto possível qualquer convivência em que se corra o risco de sofrer o contágio dos maus exemplos. É conhecido o provérbio, tantas vêzes verificado: "Dize-me com quem andas, que te direi quem és."

b) *As afeições simpáticas.* Quanto às afeições simpáticas, elas não são em si más, tanto quanto possam parecer, mas devem ser atentamente vigiadas. As amizades da juventude podem ser simplesmente uma ajuda e um auxílio. Mas acontece muitas vêzes, também, que se oferece uma amizade sem reflexão, ou que nos entreguemos ou nos isolemos com uma incrível leviandade. Devemos, por isso, *aprender a governar os sentimentos do coração.* — Enfim, acontece, por vêzes, que certas amizades precoces tenham alguma coisa de inquieto e apaixonado, e se tornem fàcilmente absorventes. Êste é o sinal de uma sensibilidade afetiva desordenada, que é necessário trabalhar para dominar e moderar.

§ 2. Remédios para as paixões más

131 Não basta trabalhar para desenvolver em nós as boas inclinações, mas é necessário ainda esforçar-se por vencer as inclinações más e evitar ou domar as paixões malsãs. Quer dizer que existe lugar para empregar remédios preventivos e remédios curativos.

1. Remédios preventivos. — Sabemos que a paixão pode nascer, quer das disposições fisiológicas ou morais, quer das circunstâncias exteriores. Cumpre, então, chamar a atenção para êstes dois pontos:

a) *A imaginação* é a grande fonte das paixões. Por isso, neste domínio, tudo se resume em aplicar as regras que demos a propósito da imaginação. — Quanto ao *temperamento físico*, é conveniente esclarecer se êle é ou não perfeitamente são, e, em caso negativo, fazer intervir os remédios físicos apropriados.

b) *As circunstâncias exteriores* têm uma grande influência sôbre a formação das paixões. Estas circunstâncias, na

maior parte do tempo, não dependem de nós. Pelo menos, convém não criar voluntária ou imprudentemente circunstâncias que sejam perigosas: dêste ponto de vista as *leituras* e os *espetáculos* devem tornar-se objeto de uma escolha escrupulosa. Que nós nos lembremos desta palavra: "Quem ama o perigo, nêle morrerá."

Acima de tudo, é necessário esforçar-se para adquirir uma vontade forte, como o mostraremos mais adiante.

2. **Remédios curativos.** — Quando uma paixão má se manifesta, como poderemos combatê-la?

a) *A luta direta nem sempre é indicada*, e é mesmo muito raro que tenha bons resultados. Em regra geral, não se combate eficazmente uma paixão a não ser por uma paixão contrária.

b) *Em certos casos, contudo, a luta direta pode mostrar-se eficaz.* Seu processo consiste em *associar às paixões alguma emoção desagradável.* É assim que se luta contra a covardia, contra a sensualidade, etc., expondo as detestáveis conseqüências destas paixões: vergonha, desprêzo, perturbações físicas. Acima de tudo, a idéia do pecado, e a ofensa feita a Deus, devem ser eficazes nas almas cristãs.

SEGUNDA PARTE

A VIDA INTELECTUAL

132 Da vida sensível à vida intelectual não existe simples continuidade. A atividade sensível é limitada ao presente sensível imediato e desprovida desta universalidade que define a inteligência racional do homem e faz com que as atividades sensíveis se completem num clima racional, que as modifica profundamente. É agora esta atividade racional que temos de estudar, a um tempo nas suas operações cognitivas e nos movimentos que inspira e governa.

CAPÍTULO PRIMEIRO

O CONHECIMENTO INTELECTUAL

O pensamento ultrapassa o conhecimento intelectual, mas é pelas operações do pensamento, concepção, juízo e raciocínio, que se caracteriza melhor a atividade cognitiva do espírito. É, então, em tôrno destas noções que temos de ordenar nosso estudo do conhecimento intelectual e de sua função mais geral, que é a atenção.

ART. I. *A ATENÇÃO*

§ 1. NATUREZA DA ATENÇÃO

133 **1. Definição.** — As diversas manifestações de nossa vida psicológica podem revestir duas formas diferentes: a *forma distraída* e a *forma atentiva.* Na primeira, nossos estados interiores e os acontecimentos exteriores se sucedem sem que lhes apliquemos ativamente nosso espírito. Na segunda, concentramos nêles nossas faculdades de conhecimento. Pode-se, pois, definir a atenção como a *concentração da consciência sôbre seu objeto.*

2. Atenção e reflexão. — A atenção pode aplicar-se quer à nossa vida psicológica, quer aos objetos exteriores. É à observação ativa dos objetos *exteriores* que se reserva geralmente o nome de *atenção,* enquanto que a observação ativa dos estados *interiores* se chama *reflexão.* Tudo o que se segue se aplicará a um tempo à observação subjetiva e à observação objetiva.

§ 2. Formas da atenção

134 A atenção é suscetível de formas muito diversas, conforme seja encarada do ponto de vista de seu mecanismo: distingue-se, então, a *atenção espontânea* e a *atenção voluntária*, — ou, do ponto de vista das funções psicológicas, nas quais ela se encontre: distingue-se, neste caso, a *atenção intelectual*, a *atenção afetiva*, etc.

1. Atenção espontânea e atenção voluntária.

a) *A atenção espontânea* é aquela que se impõe por si mesma ao sujeito. Ela não é fruto de nenhum ato de vontade; ao contrário, resulta passivamente das preocupações dominantes do momento. Tal é a atenção do pintor às linhas e às côres.

b) *A atenção voluntária* é a que resulta de uma concentração ativa e deliberada das faculdades de conhecimento num objeto, seja interior, seja exterior.

2. Atenção afetiva e atenção intelectual.

a) *A atenção afetiva* exerce um papel considerável nos emotivos, apaixonados e nervosos. Ela se aplica aos sentimentos e às emoções de uma maneira por vêzes obsedante.

Sob sua forma voluntária, consiste num esfôrço vigoroso para disciplinar a sensibilidade.

b) *A atenção intelectual* é, sob sua forma espontânea, a curiosidade natural dos problemas intelectuais, e, sob sua forma voluntária, o que se chama a *contemplação*, ou fixação do espírito num objeto de pensamento, com um esfôrço firme para eliminar as distrações e as preocupações estranhas ao objeto contemplado.

§ 3. Efeitos da atenção

135 A atenção tem efeitos fisiológicos e efeitos psicológicos.

1. Efeitos fisiológicos.

a) *A atenção ativa a circulação*, principalmente nos centros cerebrais, *relexando-a* na periferia.

b) *Relaxa o ritmo respiratório.*

c) *Produz fenômenos motores:* adaptação dos órgãos dos sentidos, convergência e acomodação dos olhos, contração da fronte, etc., paralisação dos movimentos do corpo.

2. Efeitos psicológicos.

a) *Retração do campo da consciência.* Na atenção sòmente conta o objeto considerado: êle absorve, ùnicamente para si, quando a atenção é verdadeiramente grande, tôda a consciência, que se esvazia momentâneamente de qualquer outro conteúdo.

b) *Multiplicação dos atos perceptivos.* A atenção normal não é um ato absolutamente contínuo. Compõe-se, ao contrário, de uma *série de observações ativas e de reflexões concomitantes.* De fato, ela se renova contìnuamente, e se desenvolve segundo um ritmo de tensão e afrouxamento sucessivos.

§ 4. Pedagogia da atenção

136 Dêste estudo da atenção se seguem naturalmente duas conseqüências importantes, do ponto de vista prático.

1. Desenvolver a atenção voluntária. — É esta a verdadeira atenção humana, se fôr exato que a atenção espontânea é comum a nós e aos animais. Ora, desenvolver a capacidade de atenção voluntária é, ainda, como já o notamos mais acima, a propósito do "sujeito" (97), tornar-se alguém cada vez mais senhor de si, substituindo as diversas atrações que o enredam por sua própria fôrça, se permanecer passivo diante delas, pela atividade refletida que não se deixa distrair de sua tarefa, e que empresta a nossas faculdades o máximo de seu poder.

2. Dirigir a atenção voluntária. — Pois não basta ser capaz de atenção, mas é necessário ainda fazer um bom uso dela. Há tôda uma educação a dar à nossa faculdade de atenção.

a) *No estudo,* é sabido que se aprende com muito mais facilidade aquilo a que nos "aplicamos", como se costuma dizer do que o que se percorre distraìdamente.

b) *Na vida moral,* por outro lado, um dos preceitos mais importantes é desviar a atenção das imagens e dos sentimentos que solicitam nossas piores inclinações para aplicá-la com fôrça e perseverança às idéias e às tendência elevadas, como às sugestões do dever. As tentações não têm possibilidade de nos vencer, a não ser que encontrem em nós a cumplicidade de uma atenção malsã, e, de resto, freqüentemente "fugir à tentação" não é nada mais do que recusar atenção.

c) *Relativamente à sensibilidade.* Enfim, por meio de uma atenção voluntária, metódica e contínua, ajustada aos princípios do dever e às grandes idéias morais, é possível chegar a criar em si uma *sensibilidade tão disciplinada e reta,* que a prática do bem se torne uma obra cada vez mais fácil e agradável.

ART. II. *O PENSAMENTO EM GERAL*

§ 1. NOÇÕES GERAIS

137 **1. Imagem e idéia.** — Ao analisarmos os conhecimentos que já adquirimos, não podemos deixar de distinguir *duas categorias* bem *distintas. Umas aplicam-se às realidades concretas, singulares,* e têm uma posição definida no espaço e no tempo; por exemplo, esta mesa em que escrevo, esta casa em que habito, êste sentimento que experimento neste instante. *As outras,* ao contrário, *são gerais e aplicáveis a um número indefinido de objetos:* uma casa, uma mesa, um triângulo, um sentimento. As primeiras são *imagens,* as outras *idéias* ou *conceitos.*

2. O conhecimento abstrativo. — *O conhecimento intelectual* é o que *se orienta por idéias gerais e abstratas.* Isto não significa que não tenha relação com o conhecimento sensível. Ao contrário, apóia-se nêle e dêle extrai seus próprios materiais, por um processo que se chama *abstração,* que estudaremos mais adiante.

3. Os dois aspectos da vida intelectual. — A inteligência compreende uma *dupla série de funções.* Umas (*concepção das idéias, juízo, raciocínio*) têm por objeto a elaboração dos ma-

teriais (ou imagens) fornecidos pelos sentidos externos e internos: estas funções compreendem o que se chama *pensamento*. As outras têm por objeto a conservação dos materiais do conhecimento, imagens e idéias, e a associação espontânea ou ativa dêsses materiais: estas funções são as da *memória* e da *associação das idéias*.

§ 2. O PENSAMENTO

A. Noção.

138 **1. Que é pensar?** — Pensar, em geral, consiste em *conhecer em que consistem as coisas e que relações têm entre si*. Ver o triângulo que está inscrito no quadro-negro é uma percepção sensível. Definir o triângulo por uma *noção* aplicável a todos os triângulos universalmente (ou a todos os triângulos de uma espécie dada) é um ato de pensamento. Assim, também, ocorre com o *juízo*, que enuncia que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois retos, como também com o *raciocínio*, pelo qual se estabelece esta asserção. Da mesma forma, ainda, determinar a causa de um fenômeno é formular uma *relação* que é acessível apenas à inteligência.

Poder-se-ia dizer, de maneira mais geral, que *pensar é compreender*, isto é, compreender as coisas, tanto em si mesmas, como em suas razões de ser.

2. Idéia, juízo, raciocínio. — Vê-se, assim, que o pensamento compreende três operações distintas:

a) *A concepção das idéias*, que consiste em apreender *o que a coisa é* (o trângulo, como figura que tem três lados). Ela se exprime na idéia, ou conceito, que exprime uma *essência* (ou o substituto de uma essência).

b) *O juízo*, que consiste em afirmar (ou negar) uma *relação de conveniência* entre várias idéias (o círculo é redondo, o tempo está bom, o homem é racional).

c) *O raciocínio*, que consiste em estabelecer *liame lógico entre vários juízos*.

Estas operações já foram estudadas em Lógica formal. Cumpre, todavia, acentuar que a Psicologia observa de um ponto

de vista diferente do da Lógica. Ela tem por fim determinar, não, como faz a Lógica, as *leis ideais* do pensamento correto (6), mas a natureza do pensamento, *as condições de fato e as leis experimentais* de seu exercício.

3. Natureza da inteligência. — O pensamento difere, essencialmente, do conhecimento sensível. Êste efetua-se por órgãos corporais, ao passo que a *inteligência é uma faculdade inorgânica pela qual a alma conhece as coisas de uma maneira imaterial.*

Sem dúvida, a inteligência tem condições orgânicas, que são os nervos e o cérebro, mas condições não são causas. (Para tocar violino, o artista carece de um arco. Mas o arco não é causa da melodia: é apenas a condição.) Deve-se, por isso, dizer com ARISTÓTELES, que *"nós pensamos sem órgão de pensamento"* (88).

139 4. As formas do pensamento.

a) *Discurso e intuição. Distinguem-se:* o *pensamento discursivo* (ou discurso), que consiste em pesquisas múltiplas e sucessivas. O seu tipo é o racicínio. Êle se impõe cada vez que a verdade não é vista imediatamente; — o *pensamento intuitivo* (ou intuição), que consiste na visão imediata e global de um objeto ou de uma verdade. (Toma-se também muitas vêzes a palavra *intuição* no sentido de *pressentimento,* que é um sentido menos rigoroso.)

b) *Intuição e discurso estão constantemente associados* no ato do pensamento. De fato, todo trabalho do espírito parte de uma intuição para chegar a outra intuição, por meio do discurso. No princípio de nosso conhecimento há objetos (as coisas) e noções (noções de ser, de causa, etc. e primeiros princípios), apreendidos por uma intuição espontânea, uma sensível, outra intelectual. A partir dêstes objetos primitivos, institui-se um trabalho discursivo, que tem por fim aprofundar e precisar o conhecimento do real, dado aos sentidos, e descobrir a ordem das coisas e suas razões de ser. Êste trabalho tende a terminar numa nova intuição, que fornece a cada passo uma visão mais rica do real. *Saber verdadeiramente,* afinal de contas, *é ver.*

140 5. **Os instrumentos do pensamento.** — Nós somos sêres a um tempo espirituais e corporais, e por isso é que nosso pensamento deve encarnar-se no sensível. Isto se produz por meio da linguagem e da escrita.

a) *Natureza da linguagem.* A linguagem é um *sistema de sinais sonoros* (a palavra) ou visuais (o gesto e a escrita), que têm por fim a expressão dos fatos psíquicos e, mais particularmente, do pensamento.

b) *Pensamento e linguagem.* Pode parecer inútil perguntar, como fêz DE BONALD, o que vem primeiro, o pensamento ou a linguagem, uma vez que a linguagem atesta o pensamento e pràticamente se confunde com êle. Contudo, no complexo pensamento-linguagem, é sem dúvida possível definir qual o aspecto ou o elemento que tem a primazia formal, quer dizer, definir uma *ordem lógica.* Ora, dêste ponto de vista, é evidentemente ao pensamento que compete atribuir o papel essencial, uma vez que, se *o pensamento se atualiza na e pela palavra, esta não faz mais do que exprimir o pensamento.* Sem pensamento, não existiria linguagem, mas simplesmente reações emocionais estritamente expressivas do estado afetivo de um indivíduo incapaz de se aperceber das diferenças entre êle próprio e o que o cerca.

Sob êste aspecto, diremos que a linguagem nasceu da *tripla necessidade* que o homem experimenta (e que procede de sua natureza racional) *de se exprimir ou de se afirmar a si mesmo diante do mundo, — de exprimir o sentido que ambiciona dar ao mundo, — de comunicar-se com seu semelhante para realizar seus projetos e, em conseqüência, para atingir sua própria libertação e conquistar sua autonomia.* — Quanto a saber *como* é atualizada esta tripla necessidade, pode-se admitir que foram a um tempo o gesto, a mímica, o grito e a imitação dos ruídos naturais (onomatopéias) que serviram de primeiro apoio.

ART. III. *A IDÉIA*

141 1. **A abstração. — A idéia geral resulta de uma operação, que se chama *abstração*.**

a) *Em geral, abstrair é considerar à parte,* num todo complexo, os *elementos* que o compõem. É esta operação que designamos, em Metodologia, pelo nome de análise (44).

b) *Enquanto operação que produz a idéia geral,* a abstração é o *ato pelo qual a inteligência pensa um objeto, deixando de lado seus caracteres singulares.* Assim, resultam de uma abstração as idéias de virtude, de bem, de triângulo, de mesa, de homem, etc., que excluem a consideração de todos os caracteres pelos quais a virtude é tal virtude (humildade, caridade), o bem é tal bem (esta pêra para quem tem sêde), o triângulo, tal triângulo (êste triângulo isósceles inscrito na mesa), etc.

c) *A generalização.* A idéia abstrata pode ser imediatamente pensada como aplicável a todos os objetos da mesma espécie. (A idéia de triângulo convém a todos os triângulos, isósceles, escalenos, etc.; a idéia de homem, a todos os homens, pretos, brancos, João, Tiago, etc.) Ela é, então, ao mesmo tempo que abstrata e enquanto abstrata, *geral*. Dá-se-lhe, muitas vêzes, dêste ponto de vista, o nome de *conceito*.

É claro que a abstração pode ser mais, ou menos, geral. A idéia de mesa redonda, por exemplo, é menos geral do que a de mesa; o conceito de suporte é mais geral do que o de mesa (a mesa é uma espécie do gênero suporte); a idéia de homem é menos geral que a de ser vivo. Podemos assim elevar-nos pouco a pouco a uma abstração cada vez mais completa, que nos conduz à idéia mais universal de tôdas, que é *a idéia do ser,* ou idéia do que é, ou existe (de alguma forma que seja).

2. **Abstração total e abstração formal.** — Distingue-se a *abstração total (ou extensiva)*, que consiste em considerar o *gênero separado da espécie ou a espécie separada do indivíduo* (por exemplo, o animal separado do homem ou de qualquer outra espécie de animal, — o homem separado de Pedro, Tiago, etc.), — e a *abstração formal (ou intensiva)*, que consiste em considerar a *essência (ou a forma) separada do sujeito no qual ela se realiza* (por exemplo, a humanidade, a brancura, separadas dos sujeitos em que existem, ou a justiça separada dos atos de justiça). A abstração formal compreende por sua vez vários níveis ou graus.

3. **Os graus de abstração formal.** — ARISTÓTELES distingiu *três graus progressivos de abstração formal,* que dão três níveis de inteligibilidade crescente. Com efeito, num objeto material, a inteligência pode abstrair de início as *qualidades sensíveis,* considerando-as separadas de suas notas singulares: é o grau de abstração próprio às ciências da natureza, que têm por objeto, por exemplo, o calor, o pêso, a fôrça, a velocidade, a vida, etc.; — depois, a *quantidade, como tal,* sendo considerada independentemente das qualidades sensíveis que nela influem: é o grau de abstração próprio à matemática, que tem por objeto os números e as figuras; — enfim, o *próprio ser,* considerado independentemente de qualquer matéria, ùnicamente como ser. Êste terceiro grau de abstração é o grau próprio à metafísica.

Segue-se do que precede que *os conceitos são cada vez menos determinados à medida que nos elevamos na abstração.* A idéia de ser é a menos determinada de tôdas, uma vez que ela convém a tudo o que é ou pode ser. Inversamente, o indivíduo (Pedro, êste cavalo, esta mesa) é a realidade mais determinada.

4. **Os primeiros princípios.** — A *idéia de ser,* que resulta da primeira visão da inteligência sôbre as coisas, *dá imediatamente origem a juízos que se chamam primeiros princípios,* que só fazem exprimir as leis do ser, intuitivamente apreendidas no ser. São êstes: o *princípio de identidade*: o que é é, ou ainda: o ser é idêntico a si mesmo, — e o *princípio de contradição*: a mesma coisa não pode, ao mesmo tempo e na mesma circunstância, ser e não ser.

Cabe citar agora, entre as noções que nos dá intuitivamente, ainda que confusamente, o primeiro contato do espírito com as coisas, as *noções de causa,* ou "aquilo-que-produz-alguma-coisa", — de *substância,* ou "aquilo-que-subsiste na transformação", de *fim,* ou "aquilo por que uma coisa é feita". — Como a idéia de ser, estas noções dão origem a princípios universais: *princípios de causalidade, de substância, de finalidade.*

A questão do valor destas noções e dêstes princípios será tratada na Crítica do conhecimento.

142 **1. O problema dos universais.** — Êste problema, que é um problema crítico, tem também um aspecto psicológico. Sob êste aspecto, convém falar dêle aqui.

Que valem as idéias gerais, ou universais? O que suscita esta questão, é que nada parece corresponder aos universais, no real, onde não existe mesa em geral, mas sòmente tais mesas determinadas, nem homem em geral, mas apenas tais homens singulares.

a) *O nominalismo.* Uns (*nominalistas*) asseguram que os *universais não existem nem no real nem no espírito* e que são puros nomes (*nomina*). — Esta opinião vai contra a evidência, uma vez que pensamos realmente alguma coisa através de idéias gerais.

b) *O conceptualismo.* Outros (*conceptualistas*) concedem que à *idéia geral corresponde certamente uma realidade no espírito, mas não fora do espírito.* É a esta operação que ARISTÓTELES chamava "indução".

c) *O realismo moderado.* A opinião conceptualista não pode ser admitida em sua forma absoluta, porque vemos claramente que *aos universais corresponde alguma coisa no real*: há no real alguma coisa que responde à idéia de homem, de virtude, de bem, etc. Apenas, esta qualquer coisa que corresponde à idéia geral não existe no real da mesma maneira que no espírito, isto é, sob forma universal (como o acreditaram falsamente os *Realistas* ou Reais), mas *sob forma singular e individual.* Eis por que se diz que os universais são abstraídos dos singulares. Esta última opinião é muitas vêzes designada sob o nome de *realismo moderado*.

2. Intelecto agente e intelecto passivo.

a) *Exclusão do inatismo e do ontologismo.* O realismo moderado exclui a um tempo o inatismo, segundo o qual as idéias existiriam na inteligência, seja em ato, seja (como o pensava DESCARTES) virtualmente, antes de qualquer atividade do espírito, como uma espécie de tesouro inteligível do qual a inteligência só teria de lançar mão — e o *ontologismo* (defendido por MALEBRANCHE e ROSMINI), que professa que a

inteligência apreende suas idéias não as coisas, mas na essência divina (teoria da visão em Deus).

Nem uma nem outra destas doutrinas pode ser admitida. A experiência prova que nós não temos idéias inatas, nem em ato, quer dizer, plenamente formadas, uma vez que *temos consciência de elaborar pouco a pouco nossas idéias por meio da experiência,* — nem virtualmente, uma vez que *a vontade não é suficiente para adquiri-las,* como ocorreria se estivessem virtualmente à disposição da inteligência.

Quanto ao ontologismo, era mister que víssemos a Deus, uma vez que as idéias em Deus nada mais são que o próprio Deus. Ora, *é evidente que nós não vemos a Deus* e que conhecemos só muito imperfeitamente sua natureza, como o mostraremos na Teodicéia, apenas baseados nos efeitos de seu poder.

b) *A condição radical da formação das idéias.* Esta condição é realizada pelo concurso de uma faculdade que SANTO TOMÁS, seguindo ARISTÓTELES, designou sob o nome de *intelecto agente* (ou ativo). Com efeito, as imagens formadas nos sentidos pelo conhecimento sensível, não são capazes de agir por si mesmas na inteligência, que é completamente imaterial, porque permanecem submetidas às condições da matéria, enquanto representam objetos materiais determinados. É o que se exprime ao dizer que elas não são *inteligíveis em ato,* quer dizer, cognoscíveis como tais pela inteligência. *Para tornarem-se inteligíveis em ato, é necessário que as imagens sejam elevadas ao nível de imaterialidade da inteligência, e, por conseguinte, despojadas de suas condições sensíveis,* singulares e concretas. Esta operação se realiza por uma espécie de iluminação das imagens sensíveis, que é a função própria do intelecto agente, e que constitui a abstração intelectual.

c) *O conhecimento intelectual pròpriamente dito.* O intelecto agente é, assim, uma faculdade ativa, que age como *condição* de intelecção. A inteligência pròpriamente dita (faculdade passiva) recebe o nome de *intelecto passivo,* enquanto *recebe* as espécies inteligíveis formadas pelo exercício do intelecto agente. *Estas espécies inteligíveis fecundam,* por assim dizer, *a inteligência, que pode desde então produzir o ato de intelecção ou ato de conhecimento intelectual.*

ART. IV. *JUÍZO, RACIOCÍNIO E CRENÇA*

143 1. Natureza do juízo.

a) *Originalidade do juízo.* Dissemos que o juízo realiza uma síntese. Ora, esta síntese não resulta, como afirmou CONDILLAC, da presença de duas sensações simultâneas à consciência, nem, como quiseram os associacionistas (HUME, STUART MILL), da simples associação de realidades que têm entre si uma relação de contigüidade.

Estas concepções pecam por fazer do juízo um processo de passividade, ao passo que o *juízo resulta*, ao contrário, *da aplicação do espírito ao real* para apreender e afirmar as relações das coisas entre si.

b) *O juízo, ato de perceber uma relação.* É verdade que muitos juízos se formulam espontâneamente. Mas isto pouco interessa, porque *o que caracteriza o juízo é o ato de afirmar uma relação entre idéias,* ato que não se encontra, nem na justaposição mecânica das sensações, nem na associação espontânea de imagens ou de idéias.

2. Natureza do raciocínio. — Os filósofos que pretenderam reduzir o juízo a uma associação mecânica de idéias formularam a mesma tese a propósito do raciocínio. Mas esta teoria é, igualmente, insustentável, por ser o raciocínio autêntico *o desenvolvimento da atividade intelectual, e obra construtiva do espírito.*

3. A crença.

a) *Noção.* Julgar é *afirmar* uma relação, *aderir ativamente* a uma relação percebida. É esta adesão consciente que designamos pelo nome de *crença.*

Êste sentido técnico da palavra crença deve ser distinguido dos *outros sentidos* que são dados freqüentemente à mesma palavra. É empregado para designar uma *simples opinião provável* (creio que o tempo estará bom amanhã), — um juízo aplicado a *verdades certas*, mas *não suscetíveis de prova experimental* (*domínio* das crenças morais: crê-se na justiça, no progresso, no primado do espiritual, etc.) — enfim, as *verda-*

des que repousam no testemunho, seja humano (verdades históricas), seja divino (crenças religiosas).

b) *Papel da inteligência e da vontade.* É um fato que *a crença não depende da inteligência apenas,* ao contrário do que afirma SPINOZA, salvo nos casos em que a evidência é absoluta (caso do princípio de identidade, por exemplo), porque, nestes casos, ver e aderir ao objeto seriam uma só coisa. De outro lado, a afirmação ou a negação são geralmente condicionadas, em maior ou menor quantidade, por influências que provêm da sensibilidade ou da vontade, e que se exercem sôbre a inteligência.

A crença não depende, tampouco, apenas da vontade, ao contrário do que afirma DESCARTES: a prova disso está em que invocamos sempre, para justificar nossas crenças, não nossa pura vontade, o que seria risível, mas motivos de ordem intelectual ou sensível.

A crença depende ao mesmo tempo da inteligência e da vontade, mas de modos diversos. O papel principal e direto pertence à inteligência, que percebe a relação e lhe dá seu assentimento. À vontade, pertence um *papel indireto*: é ela que mantém e desvia a atenção, que aplica a inteligência ao objeto, e repele as distrações, afasta os preconceitos e as paixões. Entretanto, professam-se tais ou tais doutrinas por não se ter jamais *querido* aplicar a inteligência ao exame das razões contrárias a estas doutrinas, ou, ainda, porque elas encontram a *cumplicidade de nossos sentimentos e de nossos interêsses.* Os sentimentos podem exercer uma tal influência sôbre o pensamento, que êles organizam o raciocínio, não segundo as exigências lógicas do objeto, mas segundo a conclusão escolhida inicialmente. Quantos homens dão por demonstrado o que desejam! A inteligência, neste caso, abdica de sua prerrogativa essencial.

ART. V. *A EDUCAÇÃO INTELECTUAL*

144 "Mais vale uma cabeça bem feita do que uma cabeça bem cheia", dizia MONTAIGNE, a propósito da memória. É que o fim da educação intelectual é, antes de tudo, a formação do

juízo: aprender a ver bem as coisas e a bem apreender suas verdadeiras relações, eis o que convém realizar. E isto é tanto mais importante quanto *a educação intelectual se subordine à educação moral como um meio a um fim.* Com efeito, não devemos separar nossas diversas atividades em compartimentos estanques; formar o espírito é uma maneira de formar a vontade, afinando a consciência, dando-lhe mais esclarecimentos sôbre seus deveres, alargando seu horizonte.

A. A concepção das idéias.

A idéia é abstrata e geral. Já dissemos quanto os espíritos jovens têm dificuldade em assimilar o que é abstrato. Devemos agora voltar a êste ponto, para precisá-lo.

1. A abstração.

a) *Um bom método de formação intelectual quer que partamos, em tudo, do concreto*: a criança experimenta uma verdadeira antipatia pela abstração, porque não a compreende e só representa para ela palavras mais ou menos vazias de sentido.

b) *As noções gerais, fim da formação do espírito.* Faz-se mister, contudo, sair do concreto e do singular, pois o que a educação intelectual nos pretende dar são as *noções gerais,* portanto, necessàriamente abstratas. As lições de coisas devem encaminhar às lições de idéias; do contrário serviriam de quase nada para a cultura intelectual. Chegar-se-á até aí progressivamente e tomando o cuidado de sempre manter contato com as fatos, as observações particulares, nas quais se apóiam as idéias abstratas. Pouco a pouco, chegar-se-á a *habituar-se a* pensar por imagens, e, em seguida, *por idéias,* em vez de pensar por imagens, e, em seguida, a grupar seus conhecimentos de maneira lógica.

2. A generalização. — A criança generaliza com uma extrema facilidade, mas, muitas vêzes, atabalhoadamente, apoiando-se nas semelhanças mais longínquas e mais fantasistas. Já para a criança pequena, todos os homens são "papás".

Numa idade mais avançada, êsse instinto generalizador se torna mais circunspecto, mas permanece fàcilmente prematuro e arbitrário, sem que a experiência seja bem sucedida em corrigir êste defeito.

As causas destas generalizações indiscretas, na criança, iremos encontrá-las na deficiência de vocabulário, na falta de reflexão e de conhecimentos precisos. No adulto, a causa é a irreflexão. Por isto é necessário *aprender a refletir,* coisa menos comum e menos fácil do que se pensa, porque supõe que se resista, graças a um esfôrço mais ou menos árduo, à tendência ao menor esfôrço e à precipitação, e, sobretudo, que nos premunamos cuidadosamente contra a tendência a reduzir as coisas familiares para nós aos clichês feitos, que nos são habituais. O pensamento não se acomoda de forma alguma à confecção! Na ordem prática, que diz respeito às coisas singulares, é importante estar atento às diferenças das coisas e das pessoas, e não existe pior fonte de desinterêsse do que substituir as realidades da vida por esquemas que se permutem uns aos outros.

3. **O psitacismo.** — As palavras carregam idéias, e, como dissemos, lhe dão rigidez e estabilidade. São indispensáveis. Mas têm os seus perigos: perigos de que todos nós somos mais ou menos vítimas, ao falar sem pensar, usando fórmulas feitas, cujo sentido exato nos escapa, e palavras ressonantes. Liberdade, Justiça, Tolerância, etc., que dissimulam idéias bastantes vagas. Jamais se desconfiará suficientemente desta *tendência a contentar-se com palavras, sem ir às idéias.* Devemos, por isso, estar prevenidos contra a propensão natural ao psitacismo, aplicando-nos em *definir o sentido das palavras* que empregamos para evitar a utilização de palavras cujo sentido ignoramos, para afastar as palavras sonoras que só escondem noções confusas e que são apenas indício de um pensamento pobre e vago.

B. O juízo.

145 Formar o juízo: eis o essencial da educação intelectual.

1. **Deve-se cultivar o juízo?** — Pareceu por vêzes que isto estava sendo contestado pela afirmação de que "o bom-

-senso é o que há no mundo de mais bem compartilhado" (DESCARTES), e um moralista diz que "se todo mundo se lastima de sua memória, ninguem lamenta o seu juízo". Êste último argumento não tem valor, evidentemente, porque o amor-próprio seria suficiente para dissuadir-nos de proclamar nossa deficiência de julgamento, e por outro lado, aquêles que dêle mais carecem são sempre os que se crêm melhor aquinhoados.

A verdade é que *os homens são muito desigualmente dotados quanto ao juízo*, enquanto que alguns parecem ter o juízo naturalmente falso. Isto significa que cultivar o juízo é uma necessidade. Mas, como fazê-lo?

2. Como cultivar o juízo?

a) *O espírito de discernimento.* Formar o juízo vem a ser, em suma, formar o que se chama "o espírito crítico" ou o *espírito de discernimento,* a fim de chegar a substituir por crenças espontâneas e irrefletidas crenças apoiadas em razões claras e fortes. A confiança nos é natural, e a disposição, tão poderosa na criança em crer nas afirmações de outrem ou em adotar passivamente as maneiras de pensar e de sentir da sociedade em que vivemos, resiste na maior parte dos homens às desilusões mais graves. A credulidade nos é essencial, uma vez que somos sêres sociais. Mas pode acarretar perigos, e deve ser constantemente temperada pelo espírito crítico, que cumpre, portanto, formar ou afinar.

b) *Os instrumentos do espírito crítico.* A bem dizer, não há método especial para formar o espírito crítico. Tudo, na educação, deve contribuir para isto: o *estudo da gramática e das línguas, o das letras e das ciências,* e, antes de tudo, o *estudo da filosofia.* Tudo nos deve servir para adquirir o gôsto da prudência na afirmação, da precisão nas idéias, da modéstia, da finura e penetração, qualidades estas que determinam a retidão do juízo.

A *vida social* será também de grande auxílio. Se ela nos impõe, sob certos aspectos, um conformismo perigoso para o espírito crítico, força, sob outros, uma *perpétua confrontação de nossos pensamentos e de nossos sentimentos com os de outrem,* e, por isso mesmo, cria-nos a necessidade de apoiar nossas asserções e nossas crenças em razões precisas e claras,

para convencer aos outros ou responder a suas dificuldades. Daí resulta, para os espíritos ativos, uma constante atualização de seus juízos espontâneos, um enriquecimento e um aprofundamento de suas crenças refletidas.

C. O raciocínio.

146 1. **Raciocínio e razão.** — O raciocínio não é a razão, e *existem muitos raciocínios que são um desafio à razão,* sem deixar de ser, em si mesmos, de uma lógica inatacável. Os loucos, como se sabe, são muitas vêzes maravilhosos lógicos: o mal está em que as premissas de seus raciocínios são absurdas.

Muitos homens se lhes assemelham, mais ou menos quando raciocinam sôbre noções incompletamente elaboradas, sem nenhum cuidado de relacionar à experiência suas imprudentes deduções. Os utopistas como ROUSSEAU são desta espécie, e muitos espíritos revolucionários não foram, se assim se pode dizer, senão maníacos do raciocínio vazio ou do contra-senso. Na vida corrente, nada é mais freqüente do que êsses raciocinadores improvisados.

2. **Espírito de geometria e espírito de sutileza.** — O raciocínio não poderá, portanto, valer absolutamente por si mesmo. A aptidão lógica, o rigor no encadeamento das idéias são qualidades preciosas, desde que acompanhados pelo *bom-senso, pela atenção à experiência, previsão das exceções, vivo sentimento da complexidade do real,* que impedem de considerar as coisas da vida com a rigidez própria da matemática. É o que PASCAL queria dizer, quando aconselhava que estivessem sempre associados o espírito de geometria e o espírito de sutileza.

CAPÍTULO SEGUNDO

A ATIVIDADE VOLUNTÁRIA

147 Todos os estudos precedentes se referem aos modos diversos da atividade psicológica: quer se trate de conhecimento sensível ou intelectual, de instintos ou de inclinações, é sempre com as manifestações do dinamismo que nos temos defrontado. Contudo, a palavra "atividade" pode ser tomada num sentido mais restrito para designar o movimento exterior, ou o *conjunto dos movimentos exteriores exigidos pela vida de relação*. Êstes movimentos são executados por meio de mecanismos neuro-musculares. Mas são dirigidos, do interior, por uma fôrça que os mantém de algum modo à sua disposição, e os utiliza para as finalidades do ser vivo. É a esta atividade que se dá o nome de *apetite racional*, quando se exerce na dependência da razão, que vamos agora estudar no seu princípio, que é a *vontade*, e na sua propriedade essencial, que é a *liberdade*.

ART. I. *A VONTADE*

§ 1. NATUREZA DA VONTADE

A vontade é o princípio mais alto da atividade humana. Ela se opõe ao instinto, como uma atividade refletida se opõe a uma atividade inconsciente e fatal. Por ela, o homem se torna verdadeiramente "pai de seus atos".

Podemos defini-la como a *faculdade de perseguir o bem, conhecido pela razão*. A vontade é, então:

1. **Um princípio de atividade inteligente**, enquanto conhece o *fim* a que tende, os *meios* de atingi-lo e as *conseqüências* que dêle resultarão.

2. Um princípio de atividade livre, capaz de se determinar a si mesma, e por si mesma, pela *escolha* que faz entre os diferentes bens que a razão lhe propõe.

3. Um princípio de atividade ordenada ao bem, que é, pois, o objeto próprio da vontade. O homem não pode querer outra coisa senão o bem: em relação a êste objeto, a vontade não é livre; e *tudo o que perseguimos, não pode ser perseguido senão sob o aspecto do bem*. A liberdade nasce, como o diremos mais adiante, da escolha que o homem deve fazer entre os diferentes bens que se lhe oferecem.

§ 2. ANÁLISE DO ATO VOLUNTÁRIO

1. As três fases do ato voluntário. — Passa-se com o ato de vontade o mesmo que com o ato de memória: parece ser simples, quando é composto. Podem-se distinguir três fases num ato voluntário. Estas fases nem sempre são fáceis de determinar: em certos atos quase instantâneos, fundam-se de alguma forma uns nos outros. Mas desde que se trate, por exemplo, de uma decisão grave a tomar, então os diferentes momentos do ato voluntário aparecem claramente *distintos*. São êstes: a *deliberação*, a *decisão* e a *execução*.

a) *A deliberação.* É um momento de indecisão e de hesitação, durante o qual o espírito examina, em seus diversos aspectos, o problema a resolver, considera as alternativas que se apresentam, e as razões pró e contra de cada uma delas, para, enfim, concluir: "Tal é a decisão que devo tomar". A decisão não é tomada, ainda, apesar disto: muitas vêzes mesmo, certas vontades fracas ficam neste julgamento preparatório, sem se resolverem a passar à decisão verdadeira.

b) *A decisão.* Reduz-se inteiramente, ao "eu quero", que encerra definitivamente a deliberação, à escolha de um dos têrmos da alternativa levada em conta na deliberação, de tal forma que os outros sejam eliminados no mesmo ato.

c) *A execução.* Consiste em realizar a escolha e o "eu quero" da decisão. Esta fase é, de certa maneira, exterior ao ato voluntário, porque pode faltar (por exemplo, no caso em

que a realização é impossível) sem que sua ausência em nada venha influir no ato voluntário. Êste fica então concentrado formalmente na decisão.

2. Parte da vontade nas diferentes fases.

a) *Na deliberação.* Colocadas ante uma alternativa, as tendências se voltam instintivamente para um dos têrmos, em detrimento dos outros. Por isso deve a vontade intervir para *manter o equilíbrio,* que permitirá à reflexão agir com tôda independência. Os impulsivos carecem dessa vontade de inibição, cujo papel é impor um freio ao ímpeto das tendências instintivas.

A vontade intervém, então, nesta fase, para substituir a atenção espontânea que certas alternativas apresentam em detrimento de outras, pela atenção *refletida* que conduz metòdicamente o exame, sem se deixar desviar de seu objeto.

b) *Na decisão.* Aqui, como vimos, tudo retorna à vontade. É ainda necessário que exista decisão verdadeira: freqüentemente, só existe aparência de decisão, e é isto o que se produz cada vez que um têrmo da alternativa é eleito pelo simples jôgo do automatismo psicológico. Então, de todos os motivos que se apresentam, prevalece o mais forte, sem que tenhamos contribuído por um ato verdadeiramente refletido e consciente na escolha, que suspende a indeterminação primeira.

Para que exista volição, é, portanto, necessário que um *ato positivo e refletido* ponha fim à deliberação.

c) *Na execução.* A vontade não tem que intervir neste caso senão para *pôr em movimento as faculdades executivas* e mantê-las em atividade. Ela deve, muitas vêzes, renovar a decisão inicial e repudiar todo retôrno ofensivo das tendências instintivas que o lançavam, inicialmente, em sentido contrário.

§ 3. AS DOENÇAS DA VONTADE

148 Uma vontade sã e forte exige que, na deliberação, fiquemos senhores de nós mesmos, que sejamos capazes de tomar um partido e de executar o que resolvêramos. A falta de re-

flexão, a falta de decisão, a falta de energia na execução constituem deficiências da vontade. Quando essas deficiências se acentuam, tornam-se verdadeiras doenças, que os psicólogos chamam de *abulias* ou ausência de vontade. Podemos, por isso, distinguir uma *patologia da deliberação*, uma *patologia da decisão*, uma *patologia da execução*.

1. Patologia da deliberação.

a) *Abulia dos impulsivos.* É o caso daqueles nos quais a vontade não chega a tornar possível a deliberação: sofrem passivamente seus impulsos, e pode-se dizer mesmo que não agem, mas são forçados a agir.

b) *Abulia dos intelectuais.* É o caso daqueles que deliberam indefinidamente, sem jamais passar à decisão: levantam, sem cessar, os mesmos problemas, e não conseguem resolver-se a concluir a discussão. Nêles a deliberação jamais chega a têrmo.

2. Patologia da volição. — Alguns, ao contrário, são capazes de concluir a deliberação e formular um juízo prático. Mas a passagem ao ato de decisão lhes é impossível: ficam na constatação do que devem fazer, sem se decidir a querer fazê-lo. Ou então esperam que as circunstâncias decidam por êles: é a *abulia dos veleidosos*.

3. Patologia da execução.

a) *Abulia dos fracos.* É o caso daqueles que decidem, e por vêzes mesmo enèrgicamente, mas abandonam a execução; não cessam de retomar sua decisão, e a retomam com tanto mais fôrça quanto menos executam. Se começam a agir, cedem à primeira dificuldade, e por vêzes desejam e provocam essa dificuldade que os dispensará de ir ao fim de seu desejo.

b) *Abulia dos obsedados.* É o caso daqueles que sofrem a ação de uma idéia fixa. Pode-se, desde que esta doença seja de forma benígna, considerar os obsedados como voluntariosos. Mas, muito ao contrário, a vontade nêles está ausente, porque a vontade consiste em ser senhor de sua escolha, quer dizer, em definitivo, senhor de si, enquanto que os obsedados são comandados e dirigidos por sua idéia fixa.

c) *A obstinação.* Êste caso pode ser comparado ao da obsessão: os obstinados são aquêles que ninguém pode fazer desaferrar-se de suas idéias ou de seus caprichos. Esta é uma espécie de obsessão, e a *obstinação manifesta muito mais a importância da vontade do que uma verdadeira vontade*: provém da exaltação malsã dos instintos de afirmação de si e contradição de outrem e são êstes instintos que dominam o obstinado, quando a vontade é que os deveria dominar.

§ 4. A EDUCAÇÃO DA VONTADE

A. A educação da vontade.

149 O que faz o homem, o que lhe dá seu mais alto valor e sua verdadeira dignidade, não é a importância de seu saber: a ciência vale, apenas, pelo emprêgo que dela se faz, e um moralista disse muito bem: "Ciência sem consciência não é mais do que ruína da alma", e BOSSUET escreve: "Ai da ciência que não caminha para o amor!" O que faz o homem é a retidão de sua vontade e sua submissão aos princípios do dever. Vale dizer que a formação da vontade é um dos fins essenciais da educação.

Esta formação pode ser praticada direta ou indiretamente.

1. Educação indireta. — A natureza humana é uma, e tôdas as suas atividades estão em mútua relação: o que aperfeiçoa uma, repercute forçosamente nas outras. Por isso, não é de admirar que a vontade possa beneficiar a educação física e a educação intelectual.

a) *A educação física* pode ser, por vêzes, de grande auxílio. O senso comum o reconhece, ao dizer que o homem de vontade tem "nervo". É que os exercícios físicos exigem concentração de energia, e contribuem eficazmente para dar essas qualidades de resistência, de fôrça, de sangue frio, de coragem, de ousadia, que são outras tantas manifestações de vontade.

b) *A educação intelectual,* como tivemos por vêzes ocasião de mostrar, é da maior importância para a formação da vontade. A decisão, que é por excelência o ato de vontade,

exige clareza e presteza no pensamento, e a ação será sempre tanto mais enèrgicamente perseguida quanto melhor tenha sido preparada por uma reta razão e um juízo seguro. O homem de vontade é aquêle que quer, mas também aquêle que vê, aquêle que mede com precisão o alcance de seus atos e suas conseqüências.

De outra parte, as convicções intelectuais profundas produzem normalmente as vontades fortes. As idéias tendem, por si mesmas, a se realizar e uma fé sincera e ardente alimenta a ação com sua chama. Na origem de tudo o que se faz de grande e de belo aqui na terra, há sempre poderosas paixões intelectuais, e PASCAL tem razão de dizer que: "Nada de grande se faz sem paixão."

2. **Educação direta.** — Esta educação é a que devemos aceitar e com a qual devemos colaborar em todo o curso de nossa formação moral. Eis por que é necessário compreender aqui o papel do educador. Êste esforça-se para não incorrer em dois excessos: ceder aos caprichos daquele a quem procura dar uma formação e reclamar uma obediência passiva.

a) *O capricho.* É um fato de experiência que nada é tão prejudicial à criança como a fraqueza dos pais e dos mestres diante de seus caprichos. *O capricho não passa de um impulso instintivo* a que a criança não sabe, ou não quer opor-se. Cedendo sempre a suas fantasias, ensina-se-lhe a deixar-se dominar por elas, em lugar de ensinar a dominá-las e, como conseqüência, termina-se por perder tôda a autoridade sôbre ela.

Mas o capricho não é apenas privativo da criança. É de tôdas as idades, e é sinal de uma vontade frágil. Um homem enérgico controla sua impulsividade natural, sabendo que a verdadeira liberdade tem êste preço: pode-se, sob as aparências de um homem livre, não ser senão joguete do determinismo interior das imagens.

b) *A obediência passiva,* de outra parte, está longe de ser um ideal a exigir, nem a impor-se a si mesmo, salvo em certos casos patológicos. A vontade não se forma assim porque ela reclama o concurso da razão, como já foi exposto. Ela é essencialmente uma atividade racional, e *não se quer,*

verdadeiramente, senão aquilo que se conhece ou se compreende bem. É necessário aprender a obedecer, não tanto àquele que manda, quanto às razões de que é intérprete. Por isso é conveniente dedicar-se a compreender os motivos das ordens recebidas, a fim de que a obediência não seja mera manifestação de passividade (o que é o inverso da vontade), mas, ao contrário, desenvolvimento da atividade inteligente e pessoal. Desta forma, a execução da ordem recebida se torna obra própria da vontade daquele que obedece.

c) *O hábito da vontade.* Pode ser útil, por vêzes, impor-se a si mesmo *atos ou tarefas difíceis,* a fim de dobrar e fortalecer a vontade. Esta é suscetível de hábito, como as outras faculdades, e adquire, pelo exercício, facilidade e vigor.

ART. II. *A LIBERDADE*

150 A vontade, como dissemos, tende necessàriamente para o bem. Mas o bem que se nos oferece é múltiplo, e compreende graus muito numerosos; por isso entre êstes bens de valor desigual devemos escolher, e *escolher é ser livre.*

§ 1. NATUREZA DA LIBERDADE

A palavra *liberdade* é empregada em muitos sentidos, que cumpre ter o cuidado de distinguir.

1. As diversas liberdades. — Em geral, ser livre significa: *poder fazer ou não fazer uma coisa.* Neste sentido, somos livres quando podemos fazer o que queremos, isto é, quando podemos agir sem coação e sem obstáculo. Dêste ponto de vista, haverá tantas liberdades quantas formas de atividade. É assim que temos:

a) *A liberdade física,* quando nossa atividade física se pode exercer sem ser forçada nem impedida.

b) *A liberdade civil,* quando as leis da sociedade garantem nossa liberdade de ação, em certas condições determinadas pela necessidade da ordem social.

c) *A liberdade política,* quando estamos associados ao govêrno do Estado.

Êstes diferentes tipos de liberdade são apenas *liberdades exteriores*. A liberdade psicológica, que está aqui em questão, é outra coisa: não é a liberdade do "poder fazer", como as precedentes, mas a liberdade do "querer", e nós a designamos muitas vêzes pelo nome de *livre arbítrio*.

2. **O livre arbítrio.** — O livre arbítrio não é uma faculdade distinta da vontade, mas um atributo da vontade.

Podemos defini-lo: *o poder que possui a vontade de se determinar a si mesma e, por si mesma, a agir ou a não agir, sem ser a isto coagida por nenhuma fôrça, nem exterior nem interior*.

§ 2. Provas da liberdade psicológica

151 Que o homem possui o livre arbítrio ou liberdade psicológica, é o que se pode demonstrar apelando-se para testemunho da consciência (prova direta), — pela consideração de certos fatos morais e sociais (prova indireta), — enfim, por um argumento metafísico.

1. **Prova pela consciência.** — Esta prova resulta da análise que fizemos do ato voluntário, no qual a consciência experimenta, por experiência direta, a liberdade do querer. Retomemos, então, esta análise, colocando-nos no ponto de vista da liberdade.

a) *A deliberação.* Temos consciência, antes de agir, de não sermos simples espectadores do conflito interior dos móveis e motivos que nos solicitam, e das tendências instintivas que nos impulsionam, uma vez que intervimos para impor-lhe silêncio. Temos, pois, consciência de dominá-los, como também de aplicar nossa atenção, a nosso gôsto, em determinada alternativa, com exclusão das outras, de prolongar e de limitar arbitràriamente nosso exame.

b) *A decisão.* No mesmo momento em que tomamos a decisão, nossa consciência testemunha que poderíamos tomar o partido contrário ao que escolhemos. Nós nos conhecemos, então, verdadeiramente, como causa única, e independente, do partido que tomamos.

c) *A execução.* Durante a execução, tenho consciência de poder a meu gôsto voltar atrás, anular a decisão tomada, recomeçar a deliberação, ou ainda abandonar pura e simplesmente a execução.

Ora, êste testemunho da consciência é tão claro, tão afirmativo, que nada me permite duvidar dêle: apreendo aí, diretamente, na sua própria realidade, o fato de minha liberdade interior.

2. **Objeção decorrente da ignorância das causas.** — Certos filósofos, que negam o livre arbítrio, ensaiaram contestar o testemunho da consciência.

a) *A objeção.* Ela se formula assim: o testemunho da consciência repousa numa ilusão, e nossa consciência de liberdade só se explica pela ignorância em que nos encontramos, no momento em que agimos, dos motivos que nos determinam a agir. "A agulha imantada, que a fôrça magnética gira para o norte, ou o catavento, que o vento impulsiona, se tivessem consciência de seus movimentos sem lhes conhecer a razão, reivindicariam para si mesmos a iniciativa" (BAYLE).

b) *Resposta.* Esta objeção não tem valor, porque, se pode, a rigor, aplicar-se à atividade dos impulsivos, falha quando avalia a ação refletida. Esta, por sua vez, supõe não a ignorância das causas que fazem agir, mas, ao contrário, o conhecimento destas causas, de vez que a deliberação não é mais do que o exame metódico destas causas. *Sentimo-nos tanto mais livres quanto melhor conheçamos a causa pela qual agimos,* e o homem de vontade não se decidirá a agir antes de ter trazido à plena consciência os motivos que o solicitam, para indagar os fundamentos, julgá-los, e escolher, não pelo critério do mais forte, mas pelo do melhor.

3. **Prova moral.** — O argumento baseado na consciência moral, como o argumento baseado na consciência social, é indireto, no sentido de que conclui pela existência da liberdade, apoiando-se em certos dados morais, a saber: a obrigação e a responsabilidade.

a) *A obrigação.* Sentimo-nos obrigados a cumprir certos atos e a nos abster de outros. Ora, êste sentimento de

obrigação supõe a liberdade, sob pena de ser absolutamente ininteligível. Se nos sentimos obrigados a praticar a justiça, é que nos sabemos livres para praticá-la, ou não. Ao contrário, não nos sentiremos jamais obrigados a digerir, porque não somos livres de não digerir.

b) *O sentimento da responsabilidade* decorre do sentimento da obrigação moral. Não podemos ter consciência de que somos responsáveis por nossos atos, quer dizer, de ter que responder por êles, a menos que êstes atos sejam obra de nossa liberdade, e na medida em que o são. Suprima-se a liberdade, a responsabilidade desaparecerá.

4. **Prova pela consciência social.** — As *sanções* em uso na vida social (recompensa e castigo) não têm sentido senão pela liberdade. Supõem elas que os homens se reconheçam livres e responsáveis por seus atos. Por isso, em contraposição, não se punem os dementes que realizam atos delituosos: por carência de razão, e, portanto, de liberdade, seus atos não lhe são imputáveis.

Por outro lado, o uso continuado dos *contratos,* pelos quais os homens assumem obrigações recíprocas, igualmente supõe a crença no livre arbítrio. Não podemos, com efeito, obrigar-nos a realizar tais e tais atos, a não ser na medida em que acreditemos que êstes atos dependem da nossa livre determinação.

5. **Prova metafísica.** — Esta prova é a mais sólida e a mais profunda de tôdas, porque explica o livre arbítrio, mostrando que êle é uma *conseqüência necessária* (ou uma propriedade) *da razão.*

a) *O argumento.* Sabemos que a vontade é uma faculdade racional, que tem por objeto o bem conhecido pela razão *sob forma universal,* quer dizer, o bem em geral, embora nada possamos desejar ou querer senão sob o aspecto do bem. Ora, como as coisas que, de fato, podemos desejar e querer são apenas aspectos do bem, quer dizer, *dos bens limitados e parciais,* e não o bem absoluto e total, *a vontade não é determinada necessàriamente por nenenhum dêles, quer dizer, ela*

é livre. É desta indeterminação do querer, que nasce o livre arbítrio.

b) *A objeção do determinismo psicológico.* Uma objeção geral contra a liberdade consiste em dizer que a *liberdade chegará a produzir atos sem antecedentes, quer dizer, não determinados*, e por conseguinte sem razão de ser, o que é ininteligível.

Esta objeção repousa num equívoco. O ato livre não tem antecedente que age com uma causa *física*, como se a sua natureza e suas condições externas determinassem *necessàriamente* um efeito sempre idêntico (58). Mas há realmente um antecedente, que é a vontade, causa de um gênero especial, que nem sua natureza nem as condições externas determinam necessàriamente a tal ou qual efeito particular, mas que pode determinar-se a si mesma, sob a luz da razão, a um dêstes efeitos, com exclusão dos outros (89). *O ato livre tem, então, um antecedente, mas um antecedente de uma natureza particular*. É êste antecedente que torna o ato livre inteligível, situando-o em seu lugar, numa série ordenada de fenômenos.

TERCEIRA PARTE

O SUJEITO PSICOLÓGICO

52 Até agora, temos estudado apenas fenômenos, propriedades, qualidades ou atividades diversas. Devemos agora considerar o *sujeito* dêstes fenômenos psicológicos. Porque é evidente que todos êles supõem um sujeito, de que procedem, e que manifestam empìricamente: a bem dizer, *a imaginação ou os instintos, a inteligência ou a vontade, são apenas instrumentos ou meios pelos quais um sujeito, homem ou animal, age de conformidade com sua natureza.* Não é a inteligência que pensa, nem a vontade que quer, mas o homem, que pensa pela inteligência e quer pela vontade.

Somos levados, assim, a considerar o sujeito da vida psicológica. Êste sujeito nos é dado inicialmente como um eu físico e moral (*sujeito empírico*), que é constituído *objetivamente,* pelo conjunto dos fenômenos orgânicos, fisiológicos e psicológicos que eu apreendo como meus, — e, *subjetivamente,* pela consciência de existir como princípio e sujeito dêstes fenômenos, quer dizer, pela própria consciência de que êles são *meus.* Por isto, o eu-objeto, no homem, se torna um "eu-sujeito". — Mas a psicologia não poderia restringir-se à descrição dêste eu-objeto empírico e de suas condições. Resta saber qual é a *natureza* dêste sujeito e qual a sua relação com os mecanismos orgânicos e fisiológicos pelos quais êle exerce suas atividades. Trata-se, portanto, de definir o *sujeito metafísico* da vida psicológica, isto é, a alma humana.

CAPÍTULO PRIMEIRO

O SUJEITO EMPÍRICO

ART. I. *O "EU-OBJETO" E O "EU-SUJEITO"*

§ 1. ANÁLISE DESCRITIVA

153 1. **Distinção do "eu-objeto" e do "eu-sujeito".** — Esta distinção, que a psicologia simplesmente elabora, é fornecida pelo senso comum (e pela gramática, que é a sua expressão). Quando dizemos: "Eu me tornei diferente do que era", opomos um "eu-sujeito", que não mudou, a um "eu-objeto", que sofreu uma certa evolução. O "eu-objeto" deve, então, ser definido psicològicamente como o *conjunto do conteúdo da consciência:* funções, idéias, imagens, sentimentos, percepções, tendências, emoções, lembranças, etc. O "eu-sujeito" é o *sujeito* ao qual atribuímos tôdas as modificações do "eu-objeto".

2. **Caracteres do "eu-sujeito".** — Êstes caracteres devem ser apontados cuidadosamente, pois veremos que conclusões tiraremos disto, do ponto de vista da natureza da alma. São estas:

a) *A unidade.* Nossa vida interior pode estar e está, de fato, em perpétuo movimento, e em perpétua transformação. Todos os seus estados, contudo, extraordinàriamente móveis e fugidios, vêm unificar-se no "eu-sujeito", que é seu centro de convergência, e o sinal mais claro da personalidade.

b) *A identidade.* Quaisquer que sejam ainda as transformações constantes de nossa vida interior, de nosso "eu-

-objeto", sentir-nos-emos sempre idênticos a nós mesmos, e, da infância à velhice, sempre "o mesmo", o que quer dizer que é ao mesmo "eu-sujeito", invariável de qualquer forma, em meio ao fluxo móvel de nossa vida psíquica, que atribuímos todos os nossos estados de consciência.

c) *A atividade.* O "eu-sujeito" nos aparece, por outro lado, com a fonte de todos os nossos estados interiores. É dêle que sentimos brotar nossos pensamentos, nossas vontades, nossas ações, da mesma forma que é neste invencível sentimento que apoiamos a nossa idéia de responsabilidade, enquanto que, ao tornar-se a atividade automática e inconsciente, o sentimento do "eu-sujeito" se atenua até o ponto de tão-sòmente significar uma consciência confusa de espontaneidade vital. *Por isso é na atividade voluntária que culmina o sentimento de autonomia e de responsabilidade, sinal decisivo da personalidade.*

3. **A pessoa humana.** — O "eu-sujeito" significa, então, a *posse do eu-objeto por si mesmo.* Êste, de simples objeto experimentado e sentido, que deve ser, para a consciência sensível do animal, se torna, no homem, e cada vez mais, à medida que êle se possui mais pela razão e pela vontade, um "de si" e um "por si", quer dizer, uma *pessoa,* com os caracteres de unidade e de identidade, de razão e de autonomia, que a definem.

154 4. **A síntese psíquica.** — Na medida em que a vontade domina o curso da vida psicológica, esta se apresenta cada vez mais como um *todo unificado.* Esta síntese, que é ùnicamente pré-formada no organismo físico, é então uma conquista sôbre a anarquia natural das tendência, conquista decorrente do jôgo de fatôres, psicológicos e sociais.

a) *Fatôres orgânicos. É a unidade funcional do sistema nervoso que fornece a primeira base à unidade da consciência.* Mas é claro que não se trata aqui mais do que de uma *condição* da personalidade. Por mais importantes que sejam (sabe-se a que ponto as lesões orgânicas, as secreções internas e o estado físico geral influem no sistema afetivo e mental), os fatôres orgânicos não podem explicar a autonomia do sujeito psicológico.

b) *Fatôres psicológicos.* Psicològicamente, a personalidade é uma síntese de tôdas as funções psíquicas; ela é uma espécie de *organismo* imaterial, controlado e dirigido pela *razão,* unificada no tempo pela *memória,* e cuja autonomia é obra da *vontade* livre.

Se a personalidade não se apresenta como um todo desde a origem, não é apenas porque suas condições orgânicas não estejam ainda plenamente realizadas, mas também porque é de sua natureza ser uma *conquista progressiva.* A experiência nos mostra satisfatòriamente por quais vicissitudes passa esta difícil conquista, de resto, jamais completada, sempre mais ou menos ameaçada de uma diminuição do domínio que a vontade exerce sôbre os impulsos irracionais do instinto.

c) *Fatôres sociais.* DURKHEIM e os sociólogos atribuíram à influência da sociedade o papel essencial na formação da personalidade. Para êles, a pessoa é um produto da sociedade. Mas êste ponto de vista é errado. É certo que o *fator social tem um papel importante no desenvolvimento da personalidade; mas não o constitui.* A sociedade nos ajuda grandemente a dominar e ordenar os elementos psicológicos, favorece a conservação da identidade pessoal, que tôda a vida social supõe e exige, mas não representa aqui, apesar de tudo, o papel principal. Êste pertence ao progresso da razão e ao domínio de si, que a sociedade favorece, mas não produz, — o que equivale a dizer que *a síntese psíquica não é construída do exterior, mas do interior.*

§ 2. AS TEORIAS DA PERSONALIDADE

155 Passaremos agora a estudar os caracteres que definem o "eu-sujeito", ou seja, a personalidade. Encontraremos duas espécies de teorias. Umas, ditas *fenomenistas,* querem explicar a personalidade ùnicamente pelos fenômenos que constituem o eu-objeto. As outras, ditas *substancialistas,* afirmam que a personalidade não pode explicar-se senão por um sujeito de atribuição de todos êstes fenômenos.

1. As teorias fenomenistas. — Estas teorias foram defendidas, no século XVIII, por LOCKE, CONDILLAC, BERKELEY, HUME e KANT, e, no século XIX, por TAINE.

a) *Argumentos fenomenistas.* Êstes argumentos consistem, de uma parte, em criticar a idéia de substância, reduzida a um substrato inerte e imutável, — e, de outra parte, em tentar explicar a experiência do "eu-sujeito", ora pela associação (a substancialidade do "eu-objeto" resultaria finalmente, segundo HUME, da memória), ora por uma função de apercepção que, segundo KANT, reuniria sob o mesmo conceito (o do "eu--sujeito") os estados diversos e múltiplos da consciência.

b) *Discussão.* Nenhum dêstes argumentos é válido. De uma parte, a idéia de sujeito ou de substância não pode reduzir-se à de um substrato inerte subjacente à transformação. Na realidade, *o sujeito não compõe, com suas qualidades, mais do que um único ser concreto, se bem que o sujeito se transforme, constantemente, conforme o curso dos fenômenos que nêle interferem.* A permanência não pertence senão à sua essência, e não à sua realidade concreta. — Pelo contrário, o eu-coleção de HUME ou o eu-série de TAINE são totalmente ininteligíveis: jamais se chegará a explicar, assim, a experiência do "eu-sujeito", quer dizer, a experiência de um ser que se conhece como uma unidade idêntica a si mesma, através da duração.

De outro lado, KANT nada explica além disto, afirmando que os estados de consciência tomam a forma do "eu-sujeito" porque são percebidos como constituindo uma unidade, que êle chama "unidade formal". Como já é necessário um sujeito para esta percepção, segue-se que *é o sujeito que explica o que deveria explicá-lo.* O argumento de KANT é, pois, uma petição de princípio, pura e simplesmente.

2. O ponto de vista substancialista. — Não há outra explicação possível da experiência e dos caracteres do "eu-sujeito" a não ser por um sujeito substancial.

a) *O fundamento da unidade e da identidade do "eu--objeto".* A unidade e a identidade do "eu-objeto" só se compreendem pela realidade de um sujeito individual, que, *a um tempo, esteja submetido à transformação e permaneça transformando-se.*

A autonomia do "eu-sujeito", por seu turno, encontra na individualidade sua condição necessária (mas não suficiente), porque *apenas um indivíduo* (e não uma colônia, ou uma série)

pode ser uma pessoa, isto é, um ser inteligente e livre senhor de si.

b) *A intuição do eu.* O sujeito que somos é, para nós, uma verdadeira experiência. *Existe uma intuição do eu-sujeito, que é coextensiva a tôda a nossa vida psicológica.* Esta consciência de si é *habitual*: para que se torne *atual*, é necessário um ato de reflexão sôbre si. Mas mesmo quando ela é atual, *o sujeito não se apreende jamais a não ser nos seus atos e por seus atos,* — e além disto esta intuição de si não nos revela imediatamente a *natureza* do sujeito que somos. Para conhecer esta natureza, é necessário usar o raciocínio, a partir da experiência psicológica que nos dá, sem justificá-la metafìsicamente, a realidade a um tempo complexa e una de um eu físico e psíquico.

ART. II. *O CARÁTER*

156 **1. Noção de caráter.**

a) *Caráter e personalidade.* A palavra caráter, do ponto de vista moral, é mais ou menos sinônima de *personalidade*: é o que nos distingue moralmente dos outros, o que nos dá nossa fisionomia própria. Neste sentido, cada um tem o seu caráter.

b) *Caráter e vontade.* Isto, porém, não significa que em cada qual exista "caráter". *Ter caráter* significa não tanto possuir um conjunto de qualidades (ou de defeitos), pelos quais nós nos distinguimos dos outros, mas ser dotado de uma *vontade firme e constante.*

O problema da educação moral consiste, então, em agir sôbre *o* caráter a fim de dar ou adquirir *um* caráter.

2. Os elementos do caráter. — Pode-se determinar um caráter segundo seus elementos fisiológicos e psicológicos.

a) *Elementos fisiológicos.* Êstes elementos compõem o *temperamento* ou "personalidade fisiológica". Os antigos distinguiam quatro temperamentos fundamentais: *linfático, sanguíneo, bilioso* e *nervoso.* Divisão evidentemente muito restrita para

aplicar-se, tal qual, ao real: de fato, a personalidade fisiológica participa dos diversos temperamentos e, além disto, a base desta divisão parece muito arbitrária.

Qualquer que êle seja, na base do caráter há sempre um certo complexo fisiológico, que o educador não deve negligenciar, e, muitas vêzes, a formação do caráter deverá começar por um tratamento médico.

b) *Elementos psicológicos.* Êstes elementos podem ser dosados conforme a predominância de uma ou de outra de nossas faculdades.

A sensibilidade é o elemento mais característico; o que mais nos individualiza são nossos gostos, nossas inclinações, nossa emotividade, nossos impulsos. É o conjunto de tudo isto que se designa pelo nome de *natural,* e de que se diz:

"Chassez le naturel, il revient au galop."
("Afastai o natural, êle voltará a galope.")

A inteligência exerce apenas um papel muito restrito no discernimento do caráter. Ela é, com efeito, alguma coisa de impessoal. Sem dúvida, é necessário reconhecer diversos tipos de inteligências: inteligências abstratas, inteligências concretas, etc., donde resultam tendências e gostos que nos diferenciam uns dos outros. Mas ao lado do "natural", estas diferenças não são muito sensíveis, e são, de fato, geralmente negligenciadas.

A vontade, esta, exerce um papel considerável, porque é ela, afinal de contas, que faz a personalidade de cada um de nós. Isto é tão verdadeiro que a linguagem corrente chega a definir o caráter pela vontade, falando de "homens de caráter", quer dizer, homens que sabem ser em tudo êles mesmos, e cujos atos levam a sua marca própria.

Assim o caráter poderá definir-se pelas tendências instintivas, pela natureza da inteligência e pelo grau de vontade.

2. Pode-se formar o caráter?

a) *Teoria da imutabilidade do caráter.* Diversos psicólogos supunham que o caráter é imutável, e o senso comum parece dar-lhes razão. Êste repete com LA FONTAINE: "Afastai o natural, êle voltará a galope", e diz-se comumente de uma pessoa: "Ele é como é, e ninguém a transformará."

b) *O caráter pode ser modificado e corrigido.* Nesta matéria, as teorias não significam grande coisa. Os fatos falam mais alto e nos mostram com evidência que o caráter pode ser modificado pela educação ou pela vontade pessoal. Além disto, isto ressalta claramente da análise que fizemos dos elementos do caráter.

Por um lado, o *temperamento,* que está na base do caráter, *pode sofrer a influência de um tratamento apropriado.* Uma higiene metódica pode diminuir o nervosismo do nervoso, e pode acalmar a impulsividade do sanguíneo, e, além disso, o temperamento varia mais ou menos profundamente conforme a idade, a profissão, o clima, etc.... Tudo isto prova que o temperamento não é imutável.

Mas, por outro lado, e sobretudo, *podemos agir sôbre cada um dos elementos do caráter,* sôbre a sensibilidade, sôbre a inteligência, sôbre a vontade, e tôdas as regras práticas que fomos levados a formular, tanto a propósito das faculdades de conhecimento, quanto das faculdades de ação, não são mais do que meios de formar ou de transformar nossas faculdades, e, portanto, o caráter que seu conjunto compõe.

Pode-se, pois, agir sôbre o caráter de outro, e cada um pode agir sôbre seu próprio caráter.

3. **Como dar caráter?** — Dissemos que o que faz o homem de caráter é a aliança de convicções fortes e vontade firme. Logo, preparar-nos-emos para tornar-nos "um caráter" adquirindo bons princípios de ação e uma vontade enérgica. Mas, neste caso, formar um caráter não constituirá, pròpriamente, uma tarefa especial: é o próprio conjunto da educação, formação intelectual e formação moral, que deverá contribuir para isto, e esta não estará verdadeiramente terminada senão quando se estiver bem armado de princípios sólidos e de energia lúcida para afrontar corajosamente as lutas da vida.

ART. III. *A CONSCIÊNCIA*

157 O estudo do eu e da personalidade nos introduz naturalmente no estudo da consciência, pois o "eu-objeto" e o "eu-sujeito" são consciência de si mesmo, como sujeito e princípio da

vida psicológica. Os problemas que surgem por esta capacidade de se conhecer a si mesmo referem-se a sua natureza, suas formas e seus graus.

§ 1. Natureza da consciência

1. Definição. A consciência psicológica é a *função pela qual conhecemos nossa vida interior,* isto é, nossos diversos estados psicológicos, na mesma medida em que se desenvolvem em nós. Esta função recebe muitas vêzes o nome de *consciência subjetiva,* por oposição à *consciência objetiva,* que é o conjunto de nossos estados psíquicos.

2. Caracteres. — Os dados da consciência são:

a) *Imediatos e intuitivos,* porque, graças à a consciência, não há intermediário entre aquêle que percebe e o que é percebido. A consciência realiza, pròpriamente, a identidade do sujeito e do objeto.

b) *Certos,* porque a própria ausência de intermediário entre aquêle que percebe e o que é percebido torna impossível qualquer deformação dos dados da percepção. Assim, se é possível duvidar, por exemplo, da veracidade de minha sensação de vermelho, é para mim impossível duvidar da própria sensação, enquanto simples estado de consciência.

c) *Pessoais e impenetráveis,* porque não podem ser apreendidos, senão por aquêle que os experimenta.

3. Objeto.

a) *Tudo aquilo que pertence à experiência interna,* quer dizer, o *eu-objeto,* com tôda a diversidade de seus estados: idéias, sentimentos, imagens, vontades, tendências, etc.

b) *Nada do que pertence à experiência externa,* quer dizer, nada do que nos venha de fora, compreendendo neste exterior até o nosso próprio corpo. Dizemos com razão, é verdade, que temos consciência do calor ou do frio. Mas isto não é mais do que uma forma de expressão. Na realidade, temos consciência é de *sentir* calor ou frio ou, mais exatamente ainda, de ter calor ou frio.

§ 2. Formas da consciência

158 A consciência pode ser espontânea ou refletida.

1. **A consciência espontânea.** — Chama-se *espontânea* a consciência que acompanha todos os estados pròpriamente psicológicos, e sem a qual todos êstes estados permaneceriam estranhos para nós, como os fenômenos da vida vegetativa.

2. **A consciência refletida.** — A consciência *refletida* consiste em voltar deliberadamente aos estados psíquicos a fim de observá-los. Ela não é possível evidentemente a não ser pela consciência espontânea, ou pela memória, que faz reviver os estados passados. Êste desdobramento, que ela realiza, é *privilégio do ser inteligente.* Apenas pode voltar aos seus próprios estados para observá-los e, por isto mesmo, escapar ao determinismo das representações, e tomar posse de si.

§ 3. Os graus da consciência

A. O problema do inconsciente.

Surgiu uma dúvida sôbre se a consciência se estendia realmente a todos os fatos psíquicos, isto é, se não existiam *fatos psicológicos inconscientes,* não percebidos, no momento em que se produziam, pelo próprio sujeito.

1. **Noções do inconsciente e do subconsciente.** — Para resolver o problema, convém começar por fazer uma distinção importante, ordinàriamente negligenciada. O têrmo *inconsciente* pode, com efeito, ser tomado quer no sentido estrito, quer no sentido lato.

No *sentido estrito,* designa uma *realidade psicológica, que escapa completamente ao sujeito* no qual esta realidade existe. É o inconsciente absoluto.

No *sentido lato,* inconsciente não significa mais do que uma *consciência diminuída* e mais ou menos fraca, mas não igual a zero. É o inconsciente relativo, ou *subconsciente.* — Para suprimir qualquer equívoco, empregaremos a palavra "inconsciente" para designar o inconsciente pròpriamente dito, e "subconsciente" para significar o inconsciente relativo.

2. Natureza do inconsciente psicológico. — Houve quem quisesse, por vêzes, resolver *a priori* o problema do inconsciente, dizendo que *um fato de consciência inconsciente seria uma coisa contraditória* e que então não existe inconsciente psicológico. Mas êste é um puro jôgo de palavras. Quando se fala de "inconsciente psicológico" não se quer evidentemente dizer que existem fatos inconscientes que seriam conscientes (o que é absurdo), mas que podem existir fatos internos e subjetivos (ou fatos *na* consciência) que escapam ao sujeito no qual se produzem.

B. Existem fatos psicológicos inconscientes?

159 Eis aí uma questão de fato. Ora, não parece que se possa provar a realidade de tais fatos psicológicos. Os argumentos que se apresentam são inoperantes.

1. A noção dos fatos psicológicos. — Cumpre inicialmente notar que o problema se refere aos *fatos psicológicos*, quer dizer, a *atos*, e atos *psicológicos*. Portanto, quando se alega, como prova do inconsciente psicológico, a existência de *estados* psicológicos, ou de *virtualidades* psíquicas (como nas disposições morais), — ou ainda quando se cita, com o mesmo propósito, fatos *fisiológicos* (como os processos cerebrais, a circulação do sangue, etc.), foge-se completamente do problema. Estas realidades internas são de fato inconscientes, mas não são atos psicológicos. Trata-se de saber se existem, por exemplo, juízos ou raciocínios inconscientes.

2. Argumentos em favor dos fatos inconscientes. — Examinemos brevemente os diversos argumentos propostos em favor dos fatos psicológicos inconscientes:

a) *Argumento das pequenas percepções.* É o argumento de LEIBNIZ. O ruído do mar é feito de uma infinidade de ruídos, de que não temos nenhuma percepção *consciente*, se bem que o percebamos realmente, pois que percebemos o ruído total, soma de todos os ruídos singulares.

Êste argumento não é válido, porque pode-se supor que as impressões múltiplas causadas pelos diferentes ruídos nascem de *uma única* impressão global no órgão da audição.

b) *Argumento do hábito.* O hábito, como se diz, está na base do inconsciente. Nós não sentimos o atrito de nossas vestes sôbre o corpo; lemos sem ter consciência das palavras e das letras como sinais; não percebemos, no nosso quarto, o tique--taque do relógio, nem na rua os ruídos múltiplos que se produzem ao redor de nós.

Na verdade, todos êstes fatos provam a realidade de um inconsciente relativo ou *subconsciente.* A consciência que temos do pêso ou do atrito de nossas vestes, das palavras como sinais, dos ruídos da rua, é uma consciência extremamente fraca, mas não igual a zero.

c) *Argumento da invenção.* Citam-se aqui os casos tão numerosos em que um sábio vê surgir de uma vez ante seu espírito a solução completamente inesperada de um problema, já longamente estudado, mas abandonado após longo tempo por questões completamente diversas. (Igual observação, mais freqüente ainda, na criação artística.) Julga-se ser necessário que o trabalho de pesquisa ou de invenção se tenha processado à revelia do sábio, na sua própria consciência.

Esta conclusão, contudo, parece duvidosa. Não será mais simples admitir que como todos os elementos necessários foram fornecidos pelo trabalho anterior, a solução venha a ser encontrada instantânea e inopinadamente, sob a influência de certas condições externas (repouso intelectual e físico), ou de certos fatos em relação mais ou menos próxima com o problema científico ou artístico já abandonado, e que liberta de uma vez, numa espécie de automatismo, a solução? Pode-se, de resto, supor, fora desta alternativa uma espécie de *maturação*, evidentemente inconsciente, mas que nada tem de comum com uma atividade pròpriamente psicológica.

3. **O subconsciente.** — Na realidade, os exemplos que se apresentam provam apenas a existência de fatos subconscientes, mas não de fatos inconscientes. *O domínio do subconsciente é muito extenso.* Existe, em tôrno de nossa consciência clara, tôda uma gama de percepções secretas, que vão diminuindo cada vez mais sem chegar ao zero psicológico. A atenção é suficiente para conduzi-las ao centro da consciência, o que seria impossível se se tratasse de um verdadeiro inconsciente.

C. **O domínio do inconsciente.**

1. **A realidade do inconsciente.** — O que acabamos de dizer não visa senão a eliminar a noção mítica de *fatos* psicológicos inconscientes, mas não a realidade de um inconsciente psicológico. Existe, abaixo da consciência, um campo extremamente extenso: é o domínio dos *estados* e das *virtualidades*: disposições, tendências, inclinações, lembranças, que compõem o fundo de nosso caráter e o tesouro de nossa memória. Êstes estados e estas virtualidades são, por definição, inconscientes, uma vez que apenas são *possibilidades de atos* e não atos pròpriamente ditos. As próprias lembranças não subsistem, no inconsciente, a não ser sob a forma de virtualidades.

2. **O papel do inconsciente.** — Seu papel é imenso, porque *o inconsciente psicológico é como que a fonte profunda de onde procedem nossas atividades conscientes*, o terreno de que elas tiram suas substâncias. Êste papel foi pôsto em evidência sobretudo pela *psicanálise* (análise da consciência), cuja finalidade é revelar, pelos atos descontrolados (lapsos, sonhos, etc.), a natureza moral e as tendências obscuras do sujeito.

§ 4. Do conhecimento de si

160 Sócrates dizia que o princípio da moral estava em conhecer-se a si mesmo. E, de fato, se se pretende agir eficazmente sôbre si, corrigir seus defeitos, subjugar suas paixões, conhecer suas aptidões, a fim de colhêr o máximo proveito, é necessário começar por observar atenta e metòdicamente a si mesmo. É necessário estudar o "eu-objeto" a fim de retificar ou fortalecer o "eu-sujeito".

1. **É necessário estudar o "eu-objeto"**, quer dizer, é necessário, para a consciência refletida, ter uma noção clara e precisa daquilo que nós somos. É o que os mestres da vida espiritual sempre recomendaram com insistência sob o nome de *exame de consciência*. A consciência espontânea nos informa corretamente sôbre nossos estados interiores, mas não de uma maneira suficientemente clara: ela coincide com êstes próprios estados. Para bem conhecer-nos, é necessário tomar-nos delibe-

radamente a nós mesmos como assunto de estudo, e utilizar, para tanto, pelo emprêgo inteligente do *método psicanalítico*, os atos descontrolados que realizamos. Inclinamo-nos muitas vêzes a não dar nenhuma atenção a certos atos ou gestos, sob pretexto de que "nos escaparam". Ora, estas atividades não controladas têm, ao contrário, grande importância para aperfeiçoar nosso conhecimento de nós mesmos, revelando-nos o que somos profundamente, nas nossas tendências e inclinações fundamentais.

2. **É necessário corrigir e fortalecer o "eu-objeto"**, quer dizer, tornarmo-nos cada vez mais senhores de nós mesmos, dominarmos, pela vontade, a corrente de nossos estados interiores, e afirmar-nos assim, conforme a palavra tão expressiva de ARISTÓTELES, como "pais de nossos atos". Podemos realmente viver mais ou menos como estranhos a nós próprios, deixando-nos conduzir, de certo modo passivamente, pelo determinismo de nossos estados psíquicos, enquanto que a verdadeira vida humana consiste em substituir o "eu" empírico por um "eu" voluntário e refletido, através do qual a unidade de nossa vida intelectual e moral é reforçada, a identidade material de nossa existência submetida a um desenvolvimento harmonioso, e sua atividade dirigida e regulada de acôrdo com os princípios superiores da moral.

Capítulo Segundo

A ALMA HUMANA

161 Até aqui, limitamo-nos a descrever e analisar os fatos psicológicos, a fim de determinar suas leis empíricas. Trata-se, agora, de deduzir dos fatos observados e das leis estabelecidas a própria natureza dêsse sujeito metafísico sem a qual os fatos psicológicos e a própria realidade do sujeito são ininteligíveis. É êste sujeito metafísico que designamos pelo nome de *alma* e que é, como tal, o objeto do que se chama muitas vêzes *Psicologia racional*, uma vez que seu objeto só é acessível à razão.

Neste último capítulo, que não é, em suma, senão a conclusão do conjunto da psicologia, teremos, então, de tratar das seguintes questões: *natureza da alma*, *união da alma e do corpo* e *destino da alma.*

Art. I. *NATUREZA DA ALMA*

162 O estudo objetivo dos fenômenos psicológicos leva-nos a afirmar que o *homem possui uma alma, que é uma substância simples e espiritual.* Ao demonstrar cada uma das partes desta asserção, veremos que só temos que tirar conclusões contidas nos resultados positivos de nossos precedentes estudos de Cosmologia e de Psicologia.

§ 1. Existência e unicidade da alma

1. Existência da alma. — É impossivel negar a existência da alma, sem tornar, no mesmo instante, ininteligíveis todos

os fatos que estudamos. Com efeito, quando duas coisas têm propriedades opostas, concluímos, legìtimamente, que têm duas naturezas diferentes. Ora, constatamos no homem *duas categorias de fenômenos perfeitamente distintos*: *fenômenos materiais, redutíveis a movimentos* e por isso quantitativamente mensuráveis (pêso, inércia, etc.), e *fenômenos qualitativos* (pensamento, vontade, sentimento) *irredutíveis a movimentos.* Não é possível que fenômenos tão opostos procedam de um só princípio ou, ao menos, de um princípio perfeitamente uno em si mesmo. *Devemos, então, admitir no homem a dupla realidade de um corpo e de uma alma,* ato primeiro do corpo orgânico.

2. Unicidade da alma.

a) *O princípio vital único.* O homem não é apenas uma inteligência; exerce, também, as funções da vida vegetativa e da vida sensível, que exigem, cada uma, um princípio proporcionado a suas operações próprias. Todavia, o homem, natureza intelectual, não possui três almas, assim como o animal não possui duas almas, uma vegetativa, outra sensitiva. A alma superior assume as funções dos graus inferiores e, sob êste aspecto, *a alma humana é a um tempo princípio da vida vegetativa, da vida sensível e da vida intelectual.*

É isto, por outro lado, o que mostra a análise psicológica da consciência: ela nos revelou a existência de um "eu", que aparece no turbilhão e no fluxo incessante dos fenômenos interiores, de qualquer natureza que sejam, como centro de convergência de todos êstes fenômenos, como fonte ativa de todos os estados psíquicos (158). Ora, *esta consciência* do "eu", com seus caracteres, seria completamente inexplicável se a *alma não fôsse única.*

b) *O sentimento de identidade e de responsabilidade.* Por outro lado, *a alma* não é apenas una em número, é também una no tempo, ou seja, permanece *idêntica a si mesma.* É isto o que demonstra claramente nossa *consciência invencível* de identidade, através de tôdas as transformações de nossa vida. É o que demonstra, também, o *sentimento da responsabilidade*: sentimos que temos de responder por nossos atos passados e não

poderíamos experimentar um tal sentimento se nossa alma não permanecesse idêntica a si mesma.

§ 2. Substancialidade da alma

163 1. **Noção.** — Certos filósofos materialistas quiseram reduzir a alma apenas a uma coleção de fenômenos. Mas esta doutrina contradiz os fatos psicológicos mais positivos. Êsses fatos nos obrigam a admitir que a alma é uma substância, quer dizer, uma *realidade permanente, fonte e suporte dos fenômenos da vida.*

2. **Prova.** — Com efeito, se eu posso, a cada instante, evocar meus atos de consciência passados e reconhecê-los como meus, é necessário que alguma coisa de permanente subsista em mim, senão, longe de me reconhecer nos meus estados passados, minha consciência de mim mesmo se esvaneceria à medida que êsses estados desaparecessem, e eu só teria de mim mesmo uma consciência sucessiva, sempre limitada ao imediatamente presente.

Assim, *a alma é uma substância.* Mas esta substância é material ou espiritual? É o que nos falta estabelecer.

§ 3. Simplicidade da alma

164 A alma não é simplesmente una em número e una no tempo, quer dizer, idêntica a si mesma, ela é ainda *una em sua essência, quer dizer, simples e indivisível,* ao contrário das coisas materiais, que são compostas e divisíveis. É o que demonstra a análise das operações da alma.

a) *A sensação.* Temos das coisas materiais uma *percepção indivisa.* Ora, isto não se pode explicar senão pela simplicidade da alma. Se a alma fôsse composta de partes, cada uma destas partes perceberia ou todo o objeto ou uma parte apenas do objeto, e nós teríamos, então, no primeiro caso, tantas percepções totais quantas partes a alma tivesse, e, no segundo caso, tantas percepções parciais quantas partes tivesse a alma, mas jamais uma percepção una e indivisa do objeto.

b) *A reflexão.* A alma pode voltar-se sôbre si mesma para conhecer-se nos seus atos. Ora, o que é composto não pode conhecer-se a si mesmo como um todo, porque as partes do composto permanecem necessàriamente exteriores umas às outras. A supor que uma parte possa conhecer-se a si mesma, as outras permaneceriam sempre estranhas a ela. *Ùnicamente uma substância simples é capaz de se voltar sôbre si mesma,* quer dizer, conhecer-se por reflexão.

§ 4. Espiritualidade da alma

165 Chama-se *espiritual* todo ser que não depende da matéria nem na sua existência, nem nas suas operações. Ora, dizemos que *a alma humana é espiritual.* Mas é necessário entender bem em que sentido nós o dizemos. É um fato que as operações sensíveis da alma aproveitam o concurso direto do corpo e que as operações superiores, inteligência e vontade, não podem exercer-se senão através de certas condições orgânicas. Mas *a alma,* por sua própria natureza, permanece independente do corpo, no sentido de que *exerce sem órgão suas funções superiores* de inteligência e de vontade, e que *é capaz de existir sem o corpo.* Dito isto, quais são as provas da espiritualidade da alma?

a) *Prova pela natureza da inteligência.* Tal operação, tal natureza. Ora, as operações da inteligência e da vontade, em si mesmas ou intrìnsecamente, não dependem do corpo. Logo, a alma, de que procedem, não depende dêle, com maior razão, e deve ser chamada *subsistente,* quer dizer, capaz de existir sem o corpo.

A inteligência, pelas idéias, conhece imaterialmente as coisas corporais, e seu ato, que nada tem de material nem de quantitativo, não pode proceder de uma faculdade orgânica. A inteligência é, então, uma faculdade espiritual, e a alma de que procede não pode ser senão uma substância espiritual.

b) *A vontade* manifesta igualmente a espiritualidade da alma: tende ao bem imaterial e infinito, deseja os bens espirituais, persegue a ciência e a virtude. Ora, isto não se poderia dar se a vontade não fôsse uma faculdade espiritual: nenhum

ser deseja o que ultrapassa essencialmente a sua natureza e lhe é, portanto, incognoscível. Uma pedra não pode desejar pensar. Devemos, por isso, concluir que a alma, de que procede a vontade, é uma substância espiritual.

c) *Todavia, a alma não é um espírito puro;* ela é apenas incompletamente espiritual. Porque, como já dissemos, certas de suas funções (vegetativas e sensitivas) dependem intrìnsecamente dos órgãos corporais, e suas funções superiores (inteligência e vontade) dêles dependem extrìnsecamente (82). Por isso, é uma *substância incompleta,* destinada a ser unida a um corpo, e a formar com êle uma única e mesma substância composta que se chama, por esta razão, o *composto humano.*

ART. II. *A UNIÃO DA ALMA E DO CORPO*

166 1. **União acidental e união substancial.** — É necessário distinguir dois modos de união: a união acidental, que é aquela que existe entre dois sêres completos em si mesmos, e independentes um do outro (como a união dos anéis de uma corrente, ou ainda a união de dois amigos), — e a união substancial, ou fusão de duas realidades incompletas, que constituem por sua união uma *substância única,* embora composta.

2. O problema da união da alma e do corpo.

a) *As doutrinas de* DESCARTES, MALEBRANCHE e LEIBNIZ. O problema da união da alma e do corpo tornou-se insolúvel por doutrinas filosóficas tais como as de DESCARTES, de MALEBRANCHE, que concebem o corpo humano e a alma humana como substâncias ou sêres completos por si mesmos. Para êstes filósofos, a alma é essencialmente pensamento e o corpo essencialmente extensão. Duas substâncias completas, tão radicalmente opostas, não podem ter entre si mais do que uma união acidental. Por isso, para explicar suas relações (relações do físico e do moral), MALEBRANCHE foi levado a propor uma solução tão pouco natural quanto a do *ocasionalismo,* em virtude do qual os movimentos da alma seriam produzidos por Deus diretamente, por ocasião dos movimentos do corpo, e inversa-

mente. LEIBNIZ, por seu lado, propõe, para resolver o mesmo problema, a teoria da *harmonia preestabelecida*, segundo a qual Deus teria de alguma forma sincronizado, desde a origem, a série dos fatos psíquicos e a dos fatos corporais.

Estas teorias cederam lugar ràpidamente às doutrinas que, para resolver um problema tão mal considerado, negaram ora a realidade da alma (*materialismo* de HUME), ora a realidade da matéria (*imaterialismo* de BERKELEY).

b) *O todo substancial.* O problema das relações da alma e do corpo não pode ser resolvido de uma maneira inteligível, a não ser que se admita que *o corpo e a alma se unam em um só todo substancial*, ou, em outros têrmos, explicados em Cosmologia (76-77; 81), que a alma é a forma imediata e única do corpo, o que quer dizer que é por ela, e apenas por ela, que o homem não apenas é homem, mas ainda animal e ser vivo, corpo, substância e ser (78; 82). Segue-se daí que a alma não está no corpo como um pilôto no seu navio (união acidental), mas que, formando com êle um único todo natural, *a alma está inteiramente em todo o corpo, e inteiramente em cada parte do corpo.* O homem não é composto de dois sêres; é um único ser composto.

167 **3. Relações do físico e do moral.** — Apenas a união substancial pode explicar o que se chamam as relações do físico e do moral, quer dizer, do influxo mútuo das funções vegetativas, sensitivas e intelectuais. Uma digestão penosa, uma enxaqueca, tornam impossível o trabalho do espírito. Inversamente, uma intensa atividade intelectual paralisa a digestão, acelera ou relaxa o movimento do coração. As operações sensíveis da alma dependem intrìnsecamente dos órgãos corporais. As funções intelectuais dêles não dependem, senão extrìnsecamente, quer dizer, como condições exteriores a si mesmas: é nos dados sensíveis, com efeito, que nossa inteligência vai buscar o primeiro objeto de suas operações.

Todos êstes fatos bem conhecidos não podem ser explicados de uma maneira satisfatória a não ser que se admita que *corpo e alma formam uma única substância em que tôdas as funções estão solidárias.*

ART. III. *O DESTINO DA ALMA*

168 A união da alma e do corpo não é indissolúvel: chega um dia em que ela se rompe. Sabemos o que acontece ao corpo. Mas que acontece à alma? Morremos completamente? Esta questão é grave: tôda a orientação de nossa vida depende dela, e esta palavra de PASCAL é profundamente verdadeira: "Concordo em que não se aprofunde a teoria de COPÉRNICO, mas isto sim! é muito mais importante saber se a alma é mortal ou imortal."

Mas antes de mostrar que a alma humana é imortal, cumpre precisar bem o que se deve entender por imortalidade.

§ 1. NOÇÃO DE IMORTALIDADE

1. **Definição.** — A imortalidade natural é uma *propriedade em virtude da qual um ser não pode morrer.* Tal é a imortalidade da alma humana. Chama-se *natural,* enquanto deriva da própria natureza da alma.

2. **Condições da imortalidade.** — A imortalidade natural exige *três condições,* a saber: *que a alma continue a existir,* após a dissolução do composto humano, — que, nesta sobrevivência, a alma *conserve sua individualidade* e permaneça, por conseguinte, consciente de si mesma e de sua identidade, — *que a sobrevivência seja ilimitada.*

3. **A imortalidade panteística.** — Trataremos do *panteísmo* em Teodicéia. Aqui basta notar que esta doutrina professa que a alma humana constitui com Deus uma única e a mesma substância, de que seria uma emanação, ou uma manifestação passageira. Após a morte, a alma iria reunir-se ao grande Todo, onde ela não possuiria mais nem individualidade nem consciência de si mesma.

É por um abuso que uma tal doutrina fale ainda de imortalidade da alma, pois *a imortalidade exclui absolutamente o aniquilamento da personalidade.* Ela exige, para ser verdadeira, uma tal sobrevivência individual e substancial, que nós conservemos nosso poder de conhecer e de amar, a consciência de nós mesmos e de nossa identidade pessoal.

§ 2. Provas da imortalidade da alma

169 Temos de demonstrar que *nossa alma é imortal de direito e de fato.* O que nos obriga a dividir assim nossos argumentos, é que, se a alma é por sua natureza, quer dizer, de direito, imortal, fica ainda por provar que nenhum poder exterior virá aniquilá-la.

1. A imortalidade intrínseca. A alma é imortal intrìnsecamente, quer dizer, *a alma é, por natureza, incorruptível e imortal.* É isto o que se pode provar por três argumentos principais.

a) *Prova metafísica.* Esta prova se apóia na *simplicidade da alma.* Uma substância pode perecer de duas maneiras: diretamente (ou por si), ou indiretamente (ou por acidente). Uma substância perece *diretamente,* quando estiver separada do princípio de que tira o ser, a vida e suas funções: é assim que o corpo, separado da alma, que é seu princípio vital, se decompõe e retorna a seus elementos. — Uma substância perece *indiretamente,* ou por acidente, quando está privada do sujeito sem o qual não pode exercer suas funções vitais: é o caso da alma dos brutos, cujas funções são tôdas orgânicas, e não podem, portanto, exercer-se sem o corpo.

Ora, *a alma humana não pode perecer diretamente,* porque é uma substância simples, portanto incapaz de se decompor, *nem indiretamente,* porque não tem necessidade do corpo e de seus órgãos para exercer suas funções próprias de conhecimento e de vontade. A alma é, então, por sua própria natureza, incorruptível e imortal.

b) *Prova moral.* Esta prova se baseia na *justiça de Deus,* que exige que a virtude e o vício recebam as sanções que lhes são devidas: recompensa ou punição. Aqui no mundo, as sanções da virtude e do vício são evidentemente insuficientes; muitas vêzes mesmo, é o vício que triunfa, e a virtude que fica humilhada. *A justiça quer que cada um seja tratado segundo suas obras, e isto não pode ser feito a não ser com a imortalidade da alma.*

c) *Prova psicológica.* Esta prova se apóia nas *tendências essenciais de nossas faculdades.* É um fato que nós aspiramos a conhecer a verdade absoluta, possuir o bem supremo e a felicidade perfeita, quer dizer, a gozar de objetos que ultrapassam o tempo. Isto é tão verdadeiro que jamais nos sentimos saciados de verdade e de felicidade; quanto mais avançamos no conhecimento da verdade, na prática do bem, mais aumenta nosso desejo, a ponto de nada parecer poder satisfazer-lhe, fora da Verdade, da Bondade, da Beleza perfeitas, ou seja, fora de Deus. Aí está nosso fim, tal como o manifestam as nossas tendências mais profundas e mais vivas, que mostram, da mesma forma, que a alma ultrapassa qualquer tempo particular e finito, e é realmente imortal por sua natureza.

Ora, a imortalidade seria uma palavra vã, se a alma, na sua sobrevivência, não conservasse a consciência de si mesma, de sua identidade, e não pudesse exercer suas operações. Que assim não é, mas que a alma conserva a sua individualidade, é o que demonstram os três argumentos precedentes. A prova metafísica supõe, com efeito, que a alma, perseverando no seu ser, continue ao mesmo tempo a exercer as operações que se realizam sem órgão próprio. A mesma conclusão se impõe por duas outras provas: para que as sanções da outra vida sejam eficazes, é necessário que a alma se conheça e se conheça como idêntica ao que era durante a vida terrestre; e, para que suas aspirações à felicidade perfeita sejam satisfeitas, é necessário que ela mantenha a consciência de si mesma e de sua individualidade. Enfim, a sobrevivência ilimitada aparece como uma condição essencial da felicidade perfeita: não se pode ser verdadeiramente feliz, quando não se está convicto de jamais perder o bem que se possui.

2. A imortalidade extrínseca. — A alma é, então, de direito, imortal. Mas sê-lo-á, de fato? Para tanto, é necessário que nenhuma fôrça exterior à alma venha aniquilá-la.

Ora, apenas aquêle que cria pode aniquilar. Deus, então, e apenas Deus, poderia lançar a alma para o nada, de onde a retirou pelo seu poder. Mas a razão nos prova que êle não o fará e que não deu à alma uma natureza imortal a não ser para garantir-lhe, de fato, a imortalidade. Sua sabedoria e sua bondade o exigem.

A sabedoria do Criador exige que êle não destrua sua obra; o arquiteto não constrói para demolir, e Deus não deu à alma uma natureza incorruptível para lançá-la ao nada.

A bondade de Deus exige que a alma desfrute desta imortalidade, sem a qual suas aspirações mais ardentes e mais profundas ficariam insatisfeitas. Frustrada em suas tendências essenciais, a alma humana teria uma sorte pior que a dos brutos que, ao menos, atingem seu fim, e estaria fadada ao desespêro. Mas isto seria indigno da bondade divina.

Assim, de direito como de fato, a alma é imortal, de uma imortalidade pessoal e sem fim.

METAFÍSICA

PRELIMINARES

170 1. **Noção.** — O nome *metafísica* (depois da física) foi dado pelos discípulos de ARISTÓTELES ao conjunto dos tratados aristotélicos que vinham após aquêles consagrados às coisas da natureza. Foi desde então utilizado para designar esta *parte da filosofia que é consagrada às realidades que não se situam de forma alguma ao alcance dos sentidos.*

2. **Divisão.** — As realidades que não se situam ao alcance dos sentidos podem ser de dois tipos:

a) *As que não comportam matéria de espécie alguma*, como os anjos, Deus.

b) *As que, convindo igualmente aos sêres materiais e imateriais, são consideradas pelo filósofo apartadas de qualquer matéria* e no seu mais alto grau de generalidade. Tais são as realidades designadas sob o nome de *ser*, de *substância*, de *causa*, etc. Estas últimas compõem o objeto da *Metafísica geral*. As primeiras constituem o objeto de *Metafísicas especiais*.

171 3. **Método.**

a) *A Metafísica se baseia na experiência.* Não podemos conhecer pela razão os sêres imateriais a não ser na medida em que a nós se manifestem por seus efeitos. A Metafísica deve, então, apoiar-se sempre nos dados dos sentidos, internos e externos, como também nas ciências da natureza, e esforçar-se por determinar, pelo *raciocínio*, qual é a natureza do ser universal e quais seus princípios e causas.

b) *A Metafísica é uma ciência.* A Metafísica não é, pois, uma construção arbitrária, nem uma obra de arte, nem um objeto de crença irracional. A Metafísica é uma ciência, e, em certo sentido, a mais rigorosa, uma vez que seu objeto, estando acima da matéria e não submetido a transformação, não incide nas causas de êrro que provêm dos objetos em perpétua transformação.

c) *As condições técnicas e morais da Metafísica.* O que é verdadeiro, contudo, é que a *Metafísica,* mais do que qualquer outra ciência, *requer condições técnicas* difíceis e *condições morais* particulares. Ela procede por abstração e afasta, como perigosa, a intervenção da imaginação. Ao mesmo tempo, exige uma especial firmeza lógica. De outra parte, trata dos grandes problemas da existência e da natureza, de Deus, de nossa origem e de nosso fim. O que dissemos mais acima (128) sôbre o papel da vontade no juízo é suficiente para chegar-se a compreender como a Metafísica exige, não apenas uma disciplina da inteligência, mas também uma disciplina do coração.

4. **A Crítica do conhecimento.** — A Crítica do conhecimento, enquanto tem por objeto determinar o valor de nosso conhecimento, e, particularmente, o valor do conhecimento metafísico, constitui uma necessária *introdução ao estudo da Metafísica.* Esta não poderá constituir-se vàlidamente a não ser à base de uma razão certa da legitimidade e do alcance de suas investigações.

CRÍTICA DO CONHECIMENTO

172 **1. Noção.** — O problema do valor do conhecimento tomou, na filosofia moderna, após DESCARTES, uma tal importância, que pareceu por vêzes constituir sòzinho tôda a filosofia. Há nisto um excesso evidente. O operário não tem como tarefa única verificar seu instrumento de trabalho! Mas seria um outro excesso contestar a legitimidade da *questão de saber o que vale nosso conhecimento.* Os "erros dos sentidos", os erros da inteligência, o conflito do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual impõem, inevitàvelmente, esta questão.

2. Divisão. — O problema crítico pode ser dividido em *duas partes.* A questão que se apresenta de início é a de saber *se somos capazes de conhecer a verdade.* Trata-se, depois, de determinar que verdade somos capazes de conhecer, quer dizer, *qual é a extensão de nosso conhecimento.*

Capítulo Primeiro

O CONHECIMENTO DA VERDADE

173 No que concerne à questão de saber se somos capazes, em geral, de conhecer a verdade, há duas opiniões possíveis, uma negativa outra afirmativa. A primeira é o fato do ceticismo, a segunda do dogmatismo ou racionalismo.

Art. I. *O CETICISMO*

§ 1. Exposição

O ceticismo admite graus, conforme professe universalmente a impossibilidade de conhecer qualquer verdade, ou apenas a impossibilidade de conhecer o que quer que seja com uma plena certeza. A primeira posição constitui o *pirronismo*, a segunda o *probabilismo*.

1. O pirronismo. — O pirronismo (nome derivado de Pirro, filósofo grego) professa que o sábio não deve nada afirmar, uma vez que tudo é incerto. Êle aquiesce, contudo, às aparências; mas, reconhecendo que as coisas lhe pareçam de um modo ou de outro, declara-se na *impossibilidade de jamais saber se as coisas são como aparecem.*

Os argumentos do pirronismo são os seguintes:

a) *Os erros dos sentidos* (o bastão que parece quebrado na água, a tôrre quadrada que de longe parece redonda, o sol que parece girar em tôrno da terra, a água profunda que parece azul, etc.) impedem que confiemos nos sentidos, de onde provém todo o nosso saber.

b) *Os erros da inteligência*, manifestados pelas opiniões contraditórias que os homens adotam sôbre os mesmos objetos, e pelas contínuas mudanças que devemos impor às crenças que parecem mais estabelecidas, provam também nossa incapacidade fundamental de conhecer a verdade.

c) *Argumento do dialelo* (do grego: um pelo outro). O valor de nosso saber depende do valor de nossa inteligência. Mas não podemos conhecer o valor de nossa inteligência, uma vez que é pela inteligência que deveríamos estabelecer êste valor.

2. **O probabilismo.** — O probabilismo é uma atenuação do ceticismo. Foi proposto pelos Novos-Acadêmicos (sobretudo CARNÉADAS) e por CÍCERO. Consiste em afirmar que os argumentos céticos não provam que não possamos saber coisa alguma, mas apenas que *não podemos jamais ultrapassar a probabilidade* (ou a opinião). Esta pode ser mais ou menos grande, sem jamais igualar a certeza pròpriamente dita.

§ 2. DISCUSSÃO

174 1. **Não existe verdade e êrro a não ser no juízo.** — Pròpriamente, *não existem erros dos sentidos*. Êstes, com efeito, não têm outra função senão a de nos fazer apreender as aparências (ou fenômenos), e nisto são infalíveis. A vista não erra ao perceber como quebrado o bastão mergulhado na água. O êrro não pode residir senão no juízo, que é um ato da inteligência; a êste incumbe, como vimos em Psicologia (102), criticar os dados sensíveis antes de julgar, comparando as percepções dos diferentes sentidos que se referem ao mesmo objeto.

2. **Os erros da inteligência são acidentais.** — Os homens se enganam, é certo. Mas o êrro será essencial, necessário, ou ao contrário acidental? O fato de que retificamos nossas opiniões, que nos procuramos convencer mùtuamente, prova que *nós nos cremos capazes da verdade*. E é ainda um fato que todo um conjunto imenso de verdades conquistou o assentimento unânime das inteligências. *As flutuações do saber se explicam perfeitamente pela complexidade do real* e, em certos

casos, como vimos (143), *pelas influências da sensibilidade e da vontade*, para que alguém se sinta autorizado a falar de uma impotência do espírito humano.

3. Pode-se verificar, sem cair num círculo vicioso, a veracidade da inteligência. — É o que mostram as observações seguintes.

a) *A verificação experimental.* Há muitos meios de verificar o valor de um instrumento. Um dêles consiste em servir-se dêle: o marceneiro experimenta a serra serrando a madeira. Da mesma forma, *o valor da inteligência se verifica na constituição da ciência, de que ela é o instrumento.* A ciência chega a bom têrmo, permite-nos uma ação eficaz sôbre a natureza, o que seria inconcebível se não tivéssemos um conhecimento certo e preciso desta mesma natureza.

b) *Os casos privilegiados.* Por outro lado, há, na ordem especulativa, casos privilegiados em que a inteligência apreende evidências absolutas, por exemplo, na intuição dos primeiros princípios. Ora, a evidência é suficiente por si mesma e é para si mesma sua própria luz. *A inteligência*, neste caso, *percebe*, na sua atividade espontânea, *a infalibilidade de que é dotada quando se exerce segundo sua lei*, que é a de submeter-se ao objeto.

c) *O contrôle mútuo dos conhecimentos.* Afinal, é fato de experiência que podemos muitas vêzes controlar uns pelos outros nossos diversos conhecimentos: da mesma forma que se controla o tato pela vista e inversamente, os dados da inteligência podem ser verificados por referência aos dados da percepção sensível, em que encontram sua origem. O verdadeiro deve sempre estar de acôrdo consigo mesmo.

4. O ceticismo é contraditório. — Contra o ceticismo em geral, pode-se mostrar que êle não consegue defender-se sem contradição. Se afirma que nada é verdadeiro (ou certo), afirma ao mesmo tempo que êle é verdadeiro (ou certo), e que nada é verdadeiro. Existe, então, alguma coisa de verdadeiro.

5. O ceticismo é pràticamente impossível. — *O cético*, para ser lógico consigo mesmo, *não deveria falar, nem se mexer*

sequer, uma vez que tôda palavra e todo gesto implicam em alguma afirmação. ARISTÓTELES diz muito bem que o cético desceria ao plano de vegetal.

6. **Inconsistência do probabilismo.** — O probabilismo não pode justificar-se melhor do que o ceticismo total. Porque, desde o instante em que admita que há coisas *mais prováveis* do que outras, reconhece que há um critério de verdade segundo o qual se estabelecem os diversos graus de probabilidade. Ora, *se existe um critério de verdade, é possível chegar à verdade.* Deve-se então concluir de tôda esta discussão que o ceticismo não pode defender-se vàlidamente e, até, que êle se destrói ao se afirmar.

ART. II. *O DOGMATISMO*

175 A verdade do dogmatismo (chamado também muitas vêzes *racionalismo*) (*) resulta imediatamente da refutação do ceticismo, uma vez que as duas teses são contraditórias. É necessário, contudo, precisar os *argumentos positivos* nos quais se apóia o dogmatismo para mostrar que somos verdadeiramente capazes de conhecer a verdade. Êstes argumentos são de valor desigual e devemos logo afastar aquêles que são inoperantes.

§ 1. O MÉTODO CARTESIANO

1. **Exposição.** — DESCARTES professa que, *para demonstrar a aptidão do espírito para conhecer a verdade, convém*

(*) O têrmo *racionalismo* é empregado em tantos sentidos, que é necessário cuidadosamente distinguir. Em primeiro lugar, é utilizado, como o fazemos aqui, para afirmar a *capacidade da razão humana de conhecer com certeza as verdades que são do seu domínio.* É sob êste aspecto que se agrupam sob o nome de *filosofias racionalistas* as doutrinas que fazem do conhecimento da verdade a finalidade específica da inteligência humana, por oposição às filosofias do sentimento e do coração, que atribuem a aquisição da verdade a processos ou métodos irracionais. — O têrmo *racionalismo* recebeu històricamente um sentido mais estrito, que designa tôda *doutrina que professa a absoluta e exclusiva suficiência da razão humana para a descoberta da verdade em tôda a sua extensão*, e que repudia por conseguinte tôda afirmação dogmática que a razão *humana* seria impotente para estabelecer por seus próprios meios e para compreender adequadamente. Concretamente, o racionalismo assim entendido se apresenta como uma recusa da revelação divina dos mistérios, e do conhecimento de fé.

começar por uma dúvida universal. Esta dúvida não é a dos céticos (por estar ordenada à verdade). É uma *dúvida* metódica (31), que tem por fim descobrir, preliminarmente, se não existe alguma verdade tão absolutamente certa que a dúvida não possa atingir, e, depois, qual é o critério da certeza.

DESCARTES estende então sua dúvida a tôdas as suas certezas espontâneas: existência do mundo exterior, existência de seu corpo, verdade das demonstrações matemáticas, veracidade da inteligência. Ela não se detém senão diante desta certeza inacessível à dúvida mais extravagante: *penso, logo existo*: certeza da existência apreendida no ato do pensamento. Sôbre esta verdade fundamental, padrão de tôda certeza, êle se esforça por reconstruir todo o edifício da ciência.

2. **Discussão.** — O processo cartesiano levanta graves dificuldades.

a) *A dúvida cartesiana é demasiado extensa.* Não é razoável estender a dúvida, mesmo simplesmente metódica, às verdades ou fatos que são garantidos por uma evidência absoluta, como são, por exemplo, as verdades matemáticas.

b) *O processo cartesiano é contraditório em si mesmo.* Êle tem por fim descobrir uma verdade absolutamente evidente. Mas como poderá chegar à sua meta, desde que admita que as verdades *evidentes* espontâneamente admitidas antes da dúvida, *por causa mesmo de sua evidência,* poderiam ser simples erros? Depois, como antes, é sempre a mesma faculdade que conhece: se ela pôde errar tão gravemente, antes, que garantias temos nós de que não se enganará depois? Se a evidência não vale antes da dúvida, como valerá durante, ou depois?

c) *Não se pode demonstrar diretamente a veracidade da inteligência.* Tôda demonstração pròpriamente dita da veracidade da inteligência é um círculo vicioso, uma vez que esta demonstração não poderia fazer-se a não ser pela própria inteligência. *A veracidade da inteligência mostra-se, constata-se, experimenta-se,* mas não se demonstra. Daí ser ela, de resto, mais certa (139): ver vale mais do que demonstrar.

§ 2. NOÇÕES PRIMEIRAS E PRIMEIROS PRINCÍPIOS

A. Natureza e divisão.

176 **1. As noções primeiras.** — Já observamos, em Psicologia (141), que o homem adquire naturalmente, quer dizer, pela ação espontânea e necessária da razão, um certo número de noções e verdades que estão no princípio de todos os seus conhecimentos, cronológica e lògicamente. É êste conjunto de noções e de juízos que os modernos chamam *a razão*.

As noções primeiras são as de *ser*, de *causa*, de *substância* e de *fim*.

2. Os primeiros princípios. — As noções primeiras dão *imediatamente* origem, por um ato de pensamento que coincide com sua apreensão, a um certo número de princípios que não fazem mais do que exprimir as leis universais do ser.

a) *A consideração do ser em si mesmo* dá origem ao *princípio de identidade*: "o que é é", ou ainda: "o ser é idêntico a si mesmo". — O princípio de identidade pode exprimir-se sob uma forma negativa: "o que não é não é", ou ainda "uma coisa não pode ao mesmo tempo e do mesmo ponto de vista ser e não ser" (*princípio de não-contradição* ou, mais resumidamente, *princípio de contradição*), — ou, sob forma disjuntiva: "uma coisa é ou não é", ou ainda: "entre ser e não ser não existe meio têrmo" (*princípio do têrço excluído*).

b) *A consideração do ser em sua relação com os diferentes sêres* dá origem ao *princípio de razão suficiente*: "todo ser tem sua razão de ser". Êste princípio tem três aspectos distintos:

Do ponto de vista da eficiência, exprime-se no *princípio de causalidade*: "tudo o que começa a ser tem uma causa".

Do ponto de vista da subsistência, exprime-se no *princípio de substância*: "todo acidente (ou fenômeno) supõe um sujeito no qual êle está inerente".

Do ponto de vista da finalidade, exprime-se no *princípio de finalidade*: "todo ser age tendo em vista um fim", ou ainda: "tôda atividade está determinada pela natureza dêste ser".

3. Caracteres dos primeiros princípios. — Os primeiros princípios são:

a) *Necessários*, porque é *impossível pensar sem utilizá-los*, conscientemente ou não. — São também necessários no sentido de que *negá-los é negar o pensamento, e violá-los é não pensar*. Impossível seria dizer que o branco não é branco, que o homem é um animal sem razão, que o círculo é quadrado. Tais asserções não correspondem a nenhuma idéia coerente; são puras palavras.

b) *Universais*, porque, de uma parte, *êles caracterizam a razão em tôda a sua extensão* (universalidade objetiva) e de outra parte *impõem-se a tôda inteligência*, qualquer que seja, humana ou divina (universalidade subjetiva).

B. **Origem.**

177 Tem-se perguntado se os princípios são *a priori*, quer dizer, anteriores a qualquer experiência, ou *a posteriori*. A solução dêste problema, já esboçada na Psicologia (**141**), leva em conta as seguintes observações:

1. Os princípios são objetivos "a posteriori" como a noção de ser. — Como se viu, os princípios primeiros estão contidos implìcitamente na noção de ser, de que não fazem mais do que formular as leis. Ora, *a noção de ser é uma noção objetiva*, que resulta, por uma abstração espontânea e natural, da apreensão dos sêres dados na experiência. Eis por que os *princípios primeiros*, antes de serem leis do pensamento, *são de início percebidos como leis do ser* e não são leis do pensamento senão porque são leis do ser. O pensamento, ao formulá-los, implícita ou explìcitamente, não faz mais do que obedecer às exigências do ser que êle percebe.

2. A intuição dos princípios resulta de uma aptidão inata da inteligência. — Há, na apreensão dos princípios, um elemento *a priori*, que consiste na *aptidão inata da inteligência*. É por efeito desta aptidão que a inteligência é considerada como naturalmente apta, graças à virtude do intelecto agente (**142**), a apreender nos sêres o ser universal e as leis mais gerais do ser.

§ 3. Natureza da inteligência

178 A natureza da inteligência ressalta da análise que acabamos de fazer. Esta análise tornou nítidas as verdades seguintes:

1. **A inteligência é capaz de conhecer a verdade.** — *Refletindo sôbre a maneira pela qual conhece os princípios, a inteligência* tem consciência de que está determinada a êste conhecimento pela apreensão objetiva do ser: ela *apreende, assim, sua própria natureza, que é a de se conformar ao ser que percebe.*

2. **A verdade consiste na conformidade do espírito com as coisas.** — A inteligência estando, *por natureza,* determinada a estar conforme ao ser, não existirá verdade a não ser na medida em que ela obedeça às exigências objetivas do ser, quer dizer, em que haja *adequação de seus juízos com o real.* Tôda a ciência e tôda a filosofia se constroem, assim, sob a luz do ser e de suas leis universais.

CAPÍTULO SEGUNDO

A EXTENSÃO DO CONHECIMENTO

179 O problema do alcance do conhecimento é um problema distinto do precedente, porque o fato certo de que somos capazes de chegar ao verdadeiro deixa subsistir a questão de saber que verdades ou que coisas somos efetivamente suscetíveis de conhecer. Podem-se aqui distinguir duas opiniões extremas e contrárias, que contêm cada uma muitas variedades: uma afirma que só podemos conhecer coisas sensíveis (*sensualismo e empirismo*), — a outra, que só conhecemos idéias (*idealismo*). Não podemos admitir nem uma nem outra destas teorias. A doutrina que professamos (*realismo*) mantêm-se a igual distância destas duas opiniões, fazendo justiça inteiramente ao que existe de certo em cada uma delas.

ART. I. *O SENSUALISMO E O EMPIRISMO*

1. **Princípio do sensualismo.** — O sensualismo (ou empirismo) tem por princípio fundamental que *tôdas as nossas idéias sem exceção vêm ùnicamente dos sentidos* e, por conseguinte, *nada nos podem ensinar que não seja de ordem sensível.*

Esta doutrina foi sustentada na antiguidade grega pelos sofistas (GÓRGIAS, PROTÁGORAS) e os epicuristas (EPICURO); na Idade Média, por certos nominalistas (PEDRO AURIOL, GUILHERME DE OCCAM, NICOLAU DE AUTRICOURT); entre os modernos, por LOCKE, CONDILLAC, HUME, STUART MILL, etc. CONDILLAC pretendeu demonstrá-la rigorosamente ao tentar provar

que todo conhecimento se reduz à sensação e às transformações da sensação.

2. **Crítica do sensualismo.** — O êrro do sensualismo não está em afirmar que nossos conhecimentos têm sua fonte na experiência sensível, o que é verdade, mas em sustentar que nada contêm que não seja de natureza sensível. Mostramos, ao contrário (**126, 177**), que a *razão é naturalmente capaz de apreender nos dados sensíveis*, através da abstração, *os aspectos inteligíveis do real, que os sentidos não podem distinguir* e, pelo raciocínio baseado na experiência, descobrir os princípios e as causas do real.

ART. II *O IDEALISMO*

§ 1. NOÇÃO DO IDEALISMO

A. Princípio do idealismo.

180. O idealismo teve, desde DESCARTES, um imenso sucesso e foi proposto por numerosos filósofos, sob diferentes formas. Pode-se, contudo, reduzir tôdas estas teorias à afirmação de um princípio comum a tôdas, que se chama *princípio da imanência.* Êste princípio consiste em dizer que *o homem não conhece direta e imediatamente a não ser seu próprio pensamento* (ou suas idéias, donde o nome de *idealismo*).

B. Problema do mundo exterior.

Êste problema nasce imediatamente do princípio de imanência. Porque *se não conhecemos diretamente a não ser nossas idéias, a existência de um universo distinto do de nosso pensamento* não é mais certa e *se converte num problema a resolver*.

C. As formas do idealismo. Podem-se distinguir:

1. **O idealismo pròpriamente dito.** — Sob êste nome, podem-se grupar tôdas as doutrinas que reduzem o universo a um sistema de idéias. Dizendo de outra forma, o *universo,* por estas doutrinas, *não tem realidade a não ser no espírito.* Nada

existe fora do espírito. Os principais filósofos que propuseram esta doutrina são BERKELEY, FICHTE, SCHELLING, HEGEL.

O idealismo invoca em seu favor os argumentos seguintes:

a) *A imanência do conhecer.* O princípio de imanência do conhecer é considerado pelo idealismo como evidente. Com efeito, a demonstração que êle se propõe a dar, e que consiste em dizer que *o espírito, para conhecer, não pode sair de si* para vagar nas coisas, não tem mais do que as aparências de uma demonstração. É uma simples petição de princípio ou um círculo vicioso. *O princípio de imanência é um puro postulado.*

b) *Crítica das noções de substância e de matéria.* Estas duas noções (que BERKELEY cometeu o êrro de identificar) não correspondem, diz BERKELEY, a nada real. Com efeito, *a idéia de substância é inconsciente.* A substância, tal como a definimos, é o que sustenta os fenômenos. Mas, de início, esta base, se existisse, seria incognoscível. Além disso, é contraditória, porque também ela teria necessidade de uma base e assim ao infínito. Enfim, é inútil, porque os fenômenos bastam-se a si mesmos.

Se se considera a noção de matéria, diz BERKELEY, chega-se ao mesmo resultado. *A matéria* não é nem isto nem aquilo, nem nada de determinado. Ela *é, então, absolutamente impensável e não corresponde a nada real.*

BERKELEY conclui daí que todo o real se reduz a fenômenos, os quais nada mais são do que as idéias. *Ser,* nesta concepção, *é perceber ou ser percebido.* O universo é real, mas é um universo de espíritos e de idéias (donde o nome desta doutrina: *imaterialismo*).

181 2. O criticismo.

a) *O idealismo formal.* É a doutrina exposta por KANT na sua *Crítica da Razão Pura* (donde o nome de "Criticismo"). Esta doutrina constitui um idealismo *formal* no sentido de que KANT reconhecia a existência necessária de *objetos independentes do espírito, e exteriores a êle* (o que não admite o idealismo pròpriamente dito ou material), mas declara-os ao

mesmo tempo *absolutamente incognoscíveis* em si mesmos. Êstes objetos não nos apareceriam, segundo KANT, a não ser revestidos das formas *a priori* de nossa razão e de nossa sensibilidade, mais ou menos como se tôdas as coisas nos devessem aparecer vermelhas e deixar-nos na ignorância absoluta de sua côr verdadeira, como se nossa visão projetasse, *por um efeito de sua estrutura*, a côr vermelha (côr *a priori*) sôbre todos os objetos que lhe fôssem dados.

b) *As formas* a priori *do conhecimento*. As formas *a priori* do entendimento são, segundo KANT, as categorias de *substância*, de *causalidade*, de *finalidade*, etc.; as da sensibilidade são as categorias do *espaço* e do tempo. Se as coisas nos aparecem como substâncias, como regidas pelas leis de cauusalidade e de finalidade, se nos aparecem como situadas no espoço e no tempo, isto não significa que sejam tais em si mesmas, mas apenas que nós as fazemos assim. Em definitivo, *o universo do conhecimento é, na sua forma, obra do espírito*.

c) *Argumentos do criticismo.* Os argumento de KANT não são diversos daqueles do empirismo sensualista, que KANT toma a LOCKE e a HUME. *Todo conhecimento*, diz êle, ***não pode vir senão dos sentidos*** e como os sentidos só conhecem objetos singulares, sensíveis e contingentes, segue-se daí que nossas idéias, que se referem a objetos universais, são sensíveis e necessárias (a idéia de homem, a idéia de causa, de liberdade, os princípios primeiros, etc.), são puras construções da razão e, não, dados objetivos.

182 **3. O idealismo cartesiano.** — O idealismo de DESCARTES e de MALEBRANCHE não é mais do que um ***idealismo problemático***, uma vez que êstes dois filósofos, partindo da hipótese idealista, querem restabelecer em seguida a realidade do mundo exterior. Mas permanecem verdadeiramente idealistas enquanto afirmam que a crença na realidade do mundo exterior não recorre à percepção (uma vez que não percebemos mais do que nossas idéias), mas, ùnicamente, à revelação (direta, segundo MALEBRANCHE, indireta, segundo DESCARTES) do próprio Deus.

§ 2. Discussão do idealismo

183 1. **O desmentido da experiência.** — Que o espírito não possa sair de si para ir vagar nas coisas, é evidente. Mas não se segue daí que nós não conheçamos mais do que nossas idéias. Isto vai imediatamente contra o *sentimento tão forte e mesmo invencível* de que temos *de conhecer as coisas objetivas,* exteriores a nós. Se não podemos conhecer senão nossas idéias, não se compreenderia o que se chamou com felicidade *os choques da experiência,* quer dizer, a obrigação em que nos coloca incessantemente o contato com a natureza de modificar nossas idéias e nossos sistemas de idéias para nela fazê-las enquadrar (99-101). A ciência, com suas lentas e difíceis investigações (57), não cessa de desmentir o idealismo.

2. **Falsa noção da idéia e do conhecimento.**

a) *A idéia não é objeto, mas meio de conhecimento.* Para o idealismo a idéia é o que é conhecido; a idéia é o objeto direto e imediato do conhecimento. Ora, eis aí um grave êrro. *A idéia não é o que é primeiramente conhecido, mas o em que e por que uma coisa é conhecida.* (Não é senão por um ato segundo, por reflexão ou retôrno sôbre si, que a idéia como tal pode tornar-se objeto direto do conhecimento.) O que se conhece direta e imediatamente é, pois, a própria coisa, mas na e por sua semelhança, ou seu substituto mental, que é a idéia. *Pela idéia e na idéia, a própria coisa está em nós imaterialmente.* Daí se segue a evidência irresistível em que ficamos de apreender, pelo conhecimento, as realidades objetivas.

b) *O verdadeiro problema crítico.* Compreende-se por isso que o único problema crítico concebível consiste em saber, não se existe alguma coisa fora do pensamento (o que não tem nenhum sentido, tanto é poderosa e embaraçosa a evidência desta existência), mas se o que existe evidentemente fora do sujeito que conhece, quer dizer, o universo e tudo o que êle compreende, está bem conforme — e em que medida e sob que condições — à idéia que dêle temos.

3. **Objeções idealistas.** — O idealismo costuma levantar contra a doutrina que acabamos de expor certos argumentos, que convém examinar.

a) O que é conhecido, dizem os idealistas, deve estar no pensamento. Ora, um objeto distinto do pensamento não estaria no pensamento. Logo, não poderia ser conhecido.

Resposta. O que é conhecido deve estar no pensamento, pois esta é à própria definição do conhecimento. Mas não é necessário que esteja no pensamento materialmente (como a água num vaso) : é suficiente que aí esteja por um *substituto mental*, como a casa está representada no órgão da visão por sua imagem.

b) O objeto não está presente no pensamento a não ser pela idéia. Não se conhece, então, o objeto, mas a idéia.

Resposta. Isto seria verdade se a idéia fôsse o têrmo *último* do conhecimento. Ora, ela não é senão o *têrmo mediato*: na idéia, o espírito percebe o próprio objeto, sem se deter na idéia como tal, mais ou menos da mesma maneira que, na leitura, se percebe o sentido das palavras, sem nos determos nelas como figuras ou sinais.

184 4. **Crítica do imaterialismo.** — Os argumentos de BERKELEY repousam em puros contra-sensos:

a) *Noção de substância. A substância,* ao contrário do que pensa BERKELEY, *não é um suporte inerte,* no qual deslizassem os fenômenos, como as pérolas de um colar ao longo do fio que as sustenta. Na realidade, ela é inseparável dos fenômenos ou acidentes, que são alguma coisa dela mesma. Está sujeita à transformação, mas *a transformação nela interfere realmente*. Faltasse a substância, tôda transformação produziria um ser inteiramente novo.

b) *Noção da matéria. A matéria-prima,* homogênea e indeterminada, é o resultado de uma abstração, como vimos em Cosmologia (77) : ela *não existe como tal.* Isto não significa que ela não exista de nenhuma forma (o homem, como tal, quer dizer, que não fôsse tal ou tal homem, não existiria, mas daí não se segue que nada corresponda, no real, a nossa idéia de homem). De fato, a matéria existe como matéria

segunda ou elemento constitutivo dos corpos, da mesma forma que o homem existe sob forma individual (Pedro, Paulo, etc.).

185 **5. Crítica do criticismo kantiano.** — KANT nega ser um idealista. É inteiramente impossível, diz êle, duvidar da realidade das coisas, porque a simples consciência de minha própria existência é ao mesmo tempo uma consciência imediata da existência de outra coisa além de mim. *Minha experência interna não pode então explicar-se a não ser pela percepção de coisas exteriores a mim.* — KANT quer, portanto, ater-se a simples idealismo *formal*. Mas êste idealismo mesmo esbarra em sérias dificuldades.

a) *O criticismo kantiano vale o que vale o empirismo sensualista que lhe serve de base.* Ora, mostramos mais acima o caráter sofístico dos argumentos sensualistas

b) *A doutrina de* KANT *é, além disso, contraditória em si mesma,* uma vez que admite a realidade de objetos independentes do sujeito que conhece (coisas em si ou nômenos) que ela declara ao mesmo tempo absolutamente incognoscíveis. A rigor, se as coisas em si fôssem incognoscíveis, só poderíamos estar certos da existência dos fenômenos ou aparências, quer dizer, apenas das modificações do sujeito que conhece.

c) *A hipótese das formas* a priori *é arbitrária.* KANT não concebe meio têrmo para um conhecimento entre provir integralmente do sensível e ser totalmente *a priori,* quer dizer, ser obra subjetiva da faculdade cognoscente. Ora, *isto será o mesmo que negligenciar gratuitamente a hipótese de uma função abstrativa do espírito,* em virtude da qual êste está apto a apreender no próprio sensível realidades não sensíveis (categorias, naturezas e substâncias, formas e essências, leis e princípios). Dêste ponto de vista, o que, em nosso saber, é metaempírico e metafísico, seria ainda (ou, em todo caso, poderia ser) objetivo. KANT cai, pois, no êrro de apresentar a hipótese das formas *a priori* como a única solução possível do problema do conhecimento. Não apenas esta não é a única solução possível, mas nem mesmo é a mais clara e a mais conforme aos dados da psicologia (142).

6. **Conclusão.** — Resulta desta discussão que o idealismo não pode propor em seu favor nenhum argumento válido e esbarra em insuperáveis dificuldades. Por isso mesmo *a verdade do realismo se encontra indiretamente estabelecida*.

ART. III. *O REALISMO*

186 1. **Noção.** — Chama-se realismo, por oposição a idealismo, a *doutrina que professa a realidade do mundo exterior*, quer dizer, de um universo realmente distinto do sujeito que conhece.

Esta doutrina não é objeto de demonstração. Não se demonstra a evidência. Nós mostramos a princípio na Psicologia (103), e depois ao discutir o idealismo, que *há uma verdadeira evidência na apreensão de objetos realmente distintos do sujeito que conhece.* A refutação dos argumentos contrários deixa subsistir em tôda a sua fôrça esta evidência fundamental.

2. **A evidência realista.** — Podemos, todavia, resumir os aspectos da evidência realista.

a) *O caráter intencional do conhecimento.* Evidentemente, o realismo supõe, da parte do sujeito cognoscente, um invencível sentimento de conhecer, através de objetos distintos de si.

Nenhum argumento chega a reduzir êste sentimento. É isto o que se chama, em têrmos técnicos, o caráter *intencional* do conhecimento: êste, por sua própria natureza, *tende* para um objeto distinto dêle, para dêle se apropriar imaterialmente.

b) *O testemunho da ciência.* A ciência supõe como evidência a realidade de um mundo distinto do sujeito que conhece. Ela é uma procura paciente e minuciosa, cujos resultados são constantemente confrontados com o real, que prevalece.

c) *O acôrdo dos homens entre si* sôbre os objetos da experiência não pode ser explicado senão pela concepção realista. Se os objetos não fôssem mais do que idéias no entendimento, seria inconcebível que meu universo coincidisse constantemente com o de outrem e o de outrem com o meu.

187 **3. O sentido do realismo.** — É importante compreender exatamente o sentido do realismo.

a) *O objeto da inteligência.* Afirmando a realidade objetiva do ser e a ordenação essencial da inteligência ao conhecimento do ser, o realismo exige, de início, que *o objeto da inteligência seja realmente a universalidade do ser.* É daí que nasce em nós o desejo de saber sempre mais, de tudo penetrar e abarcar pelo espírito.

b) *Os limites efetivos da razão humana.* Observando, por outra parte, que nossa inteligência é apenas uma inteligência *humana,* quer dizer, condicionada em seu exercício por órgãos corporais, o realismo não conseguiria esquecer os limites efetivos de nosso conhecimento, limitado por um máximo e um mínimo.

Há *realidades puramente espirituais* (Deus, o espírito puro) que nossa inteligência, ordenada ao conhecimento do mundo sensível, não pode apreender em si mesmas, mas apenas *por analogia com o sensível.* É assim que pensamos o espírito por analogia com o que há de menos grosseiro no mundo dos corpos (*spiritus,* ar, sôpro).

Há, também, no real, *tudo o que é matéria e tudo o que depende da matéria*: estas naturezas, consideradas na sua *singularidade* ou *individualidade concreta,* não são imediatamente acessíveis à inteligência, mas apenas à apreensão sensível.

c) *O domínio próprio da inteligência humana.* É entre êstes dois limites opostos que se desenvolve o nosso conhecimento, como em seu *domínio próprio.* E já é um belo campo. Inclui *as naturezas materiais abstratas* e tudo o que pode ser conhecido por elas, — o *ser universal,* suas leis e suas grandes divisões, *a Causa primeira do ser e os princípios da ordem moral.* A isto devemos acrescentar: *nossa atividade intelectual e voluntária* e, nela, *a existência do sujeito que pensa e que quer.*

d) *O realismo filosófico não é um realismo ingênuo ou literal, como o do senso comum.* É um *realismo crítico,* quer dizer, preocupado em determinar, no real apresentado à experiência, o que é objetivo e o que se deve à atividade do espí-

ríto. *O problema dos universais*, examinado em Psicologia (142), responde sobretudo a êste cuidado crítico. Sua discussão leva a afirmar que o *universo do conhecimento não é uma cópia do universo objetivo*, mas uma construção efetuada pela inteligência a partir dos dados sensíveis e *correspondente*, sob sua forma imaterial, às realidades da experiência.

A experiência inclui o inteligível, a saber, as formas e as essências, objetos primeiros da inteligência, enquanto que idéias objetivas das coisas. É êste mundo de idéias objetivas, que existe sob forma singular, que a inteligência conhece sob forma universal (100). *O universo do conhecimento é, pois, o universo real, mas apreendido pelo espírito, segundo o modo imaterial que lhe é próprio.*

e) *O realismo em face do empirismo e do idealismo.* Por aí se vê como o realismo crítico se mantém a igual distância do empirismo sensualista e do idealismo e conserva de um e do outro o que êles apresentam de verdadeiro, sustentando, de uma parte, que nosso saber tem sua origem nos dados sensíveis, e de outra parte, que a razão compõe, a partir dêstes dados, um universo inteligível ou universo de idéias que equivale às idéias (formas e essências) imanentes aos objetos da experiência.

ONTOLOGIA

188 1. **Noção.** — A Ontologia (ou Metafísica geral) é a *ciência do ser enquanto ser e dos caracteres que pertencem ao ser como tal.* A noção de ser, como vimos em Psicologia (**141**), é a mais alta abstração a que podemos chegar, quando tivermos despojado de alguma forma os sêres singulares de tudo o que os distingue e dêles faz tal ou qual ser determinado.

2. **Objeto.** — A metafísica tem, então, por objeto *todos os sêres*, mas apenas enquanto são o ser e não enquanto são tais ou quais sêres determinados. Ela é, portanto, a *ciência universal*. Seu objeto é o mais abstrato possível na extensão máxima, uma vez que convém a tudo o que é ou pode ser, e na compreensão mínima, uma vez que abstrai qualquer nota ou qualidade particular (**11**).

3. **Divisão.** — Pode-se estudar *o ser em si mesmo*, ou *nas suas grandes divisões*, ou ainda *como causa*.

Capítulo Primeiro

O SER EM SI MESMO

Art. I. *O SER É TRANSCENDENTE*

189 **1. O ser não é um gênero.** — Poder-se-ia imaginar que sendo os diversos sêres espécies de sêres, o ser em geral fôsse o gênero supremo.

Mas isto é impossível. Quando há relação de gênero e espécie, esta acrescenta *realmente* ao gênero uma nota que o gênero não continha: "racional" é uma nota que o conceito de "animal" não contém. Mas *ao ser nada se pode acrescentar*, porque tudo o que é, é ser. Logo, o ser não é um gênero.

Em outros têrmos, se todos os sêres não fôssem mais do que espécies diversas do ser (tomado como gênero supremo), tôdas as notas que servissem para diversificar o ser estariam necessàriamente fora do sêr, o que equivale a dizer que — como o nada não pode diversificar — não existe senão *um único ser*. A variedade dos sêres seria apenas uma aparência ilusória. Tal era a teoria de PARMÊNIDES, que precisamente considerava o ser como um gênero.

2. O ser é um transcendental, ou seja, uma *noção que transcende ou ultrapassa tôdas as categorias do ser* e se aplica a tudo o que é ou pode ser, de qualquer forma que seja. Com efeito, cada categoria do ser diz o que é o ser (por exemplo, o ser é substância, qualidade, relação, etc.), mas nenhuma o diz adequadamente (o ser é não apenas substância, mas também acidente; não apenas a qualidade, mas a quantidade também, é ser, etc.). Dir-se-á, então, que *o conceito de ser é ima-*

nente a tôdas as categorias, enquanto que tôdas são ser, *mas transcende a tôdas*, enquanto que, como tal, êle as ultrapasse.

3. **Ser finito e Ser infinito.** *O conceito de ser transcende* não apenas cada categoria de ser singular, mas ainda *tôdas as categorias juntas*, uma vez que envolve — se bem que sob aspectos essencialmente diferentes — a um tempo os sêres finitos (que se dividem em categorias) e o Ser infinito (que está acima das categorias).

ART. II. *O SER É ANÁLOGO*

190 1. **Definições.** — Distinguem-se o têrmo *unívoco*, o têrmo *equívoco* e o têrmo *análogo* (ou analógico).

a) *Unívoco* diz-se do conceito que *pode atribuir-se de uma maneira absolutamente idêntica a diversos sujeitos.* Por exemplo, o conceito de *homem* se aplica unìvocamente a Pedro, Paulo, a um negro e a um branco.

b) *Equívoco* diz-se de um nome que *não se aplica a diversos sujeitos senão num sentido totalmente diferente.* Exemplo: o carneiro, constelação celeste e animal de chifres. — O equívoco não pode jamais ser *um* conceito, mas apenas uma palavra que envolve *conceitos distintos.*

c) *Análogo* diz-se de um conceito que se refere a realidades essencialmente diversas, que têm, contudo, uma certa proporção entre si. É, então, intermediário entre o unívoco e o equívoco, e designa uma noção que *se aplica a vários sujeitos em um sentido nem totalmente idêntico nem totalmente diferente.* Assim, a saúde é uma noção analógica enquanto aplicada a um alimento, ao rosto e ao corpo. Com efeito, o alimento *produz* a saúde, o rosto *exprime* a saúde; só o corpo a *possui*.

2. **As espécies de analogia.** — Distinguem-se:

a) *A analogia de atribuição,* que é *a de um têrmo ou de um conceito que convém a muitas coisas em virtude da relação de uma a outra,* a que apenas o têrmo ou o conceito se

aplicam pròpriamente e principalmente. Assim, o têrmo *são* não se diz pròpriamente e principalmente senão do corpo; mas por analogia aplica-se igualmente ao alimento ou ao clima, que *produzem* a saúde no corpo, e ao rosto, que *exprime* a saúde do corpo.

b) *A analogia de proporcionalidade,* que é *a de um têrmo ou de um conceito que convém a muitas coisas em virtude de uma semelhança de relações.* É assim que se fala da "luz da verdade" significando com isto que a verdade está para a inteligência como a luz do sol está para os olhos do corpo. Existe aí como se vê, uma *proporção de relações,* que se poderia traduzir desta forma:

$$\frac{\text{verdade}}{\text{inteligência}} = \frac{\text{luz}}{\text{visão corporal}}$$

3. A analogia do ser. — Por aí se vê que a noção de ser só pode ser analógica. O ser, com efeito, não se pode dizer dos diferentes sêres senão sob um aspecto parcialmente semelhante e parcialmente diferente. *A idéia de ser convém a todos os sêres, quaisquer que êles sejam*: a Deus, ao anjo, ao homem, ao cachorro, à árvore, à estrêla, ao pensamento, à palavra, ao ar, à sociedade, à amizade, à vida, à ciência, à virtude, etc. Mas não convém a todos êstes sêres num sentido idêntico, porque *cada um dêles é ser de uma maneira absolutamente especial e própria*: o ser de Deus é essencialmente diferente do ser homem; o ser do animal é essencialmente diferente do ser do homem; o ser da planta, essencialmente diferente do ser do animal; o ser da pedra, essencialmente diferente do ser da planta, etc. Por isso, dizemos que entre êstes diferentes sêres há uma relação de analogia.

191 **4. Unidade relativa da idéia de ser.** — A noção de ser, não sendo senão relativamente una, é confusa. Com efeito:

a) *A noção de ser, na sua mais alta generalidade, compreende tôdas as formas, reais ou possíveis, em que o ser pode existir.* (Diz-se, em têrmos técnicos, que a *noção de ser conota a existência,* quer dizer, que ela não pode ser pensada senão

quando se refira à variada multidão de modos de existência.) Dêste ponto de vista, a noção de ser é *essencialmente diversa*, porque o ser é essencialmente diverso: como o ser pode ser realizado e de fato é realizado de múltiplas maneiras, a noção de ser deve conter esta diversidade.

b) *Mas, de outra parte, ela contém apenas confusamente esta diversidade*, neste sentido de que envolve a universalidade dos sêres, sem representar a nenhum em particular. Dêste ponto de vista, *a noção de ser tem uma certa unidade*, a saber, enquanto que retendo em si, vagamente, a idéia da diversidade dos sêres, disto faz, de uma certa maneira, abstração. Esta unidade, como se vê, é imperfeita e informe. E daí advém o sentimento de confusão que esta noção traz e, em geral, a noção analógica.

c) *Esta noção de ser pertence necessàriamente a todos os homens, desde que comecem a pensar.* Mas tem, para o não-filósofo, um caráter de confusão que não resulta de uma tomada de consciência refletida da complexidade da noção. É, ao contrário, o que chega a adquirir o filósofo, refletindo sôbre a noção de ser. Êle não suprime a confusão, que lhe é essencial; mas descobre as razões desta confusão: é uma grande clareza saber por que a noção de ser é necessàriamente confusa.

ART. III. *AS PROPRIEDADES TRANSCENDENTAIS DO SER*

§ 1. NOÇÕES GERAIS

192 **1. As três propriedades transcendentais.** — *Tudo que existe ou pode existir é uno, verdadeiro e bom.* Estas três propriedades acompanham inseparàvelmente o ser e são um só com êle. É isto o que exprime o axioma: "o uno, o verdadeiro e o bom são convertíveis com o ser". Eis por que são chamados *transcendentais*, enquanto se identificam realmente com o ser, que é transcendente.

2. Relação do ser e de suas propriedades. — Dissemos que os transcendentais coincidem *realmente* com o ser. Com efeito, como o ser não é um gênero, não é suscetível de rece-

ber um atributo que o determine "de fora" (da mesma forma que a diferença específica vem do exterior ao gênero, que não a compreende). Tôdas as suas determinações lhe vêm então "de dentro", por via de explicitação. Neste sentido, as *propriedades do uno, do verdadeiro, do bom não acrescentam nada de real ao ser,* já que por sua vez elas são do ser. O ser necessàriamente as contém. Elas não fazem mais do que esclarecer os diferentes *aspectos* do ser: sob êste aspecto, não são, tampouco, simples tautologias.

3. Dedução das propriedades transcendentais. — O ser pode ser considerado quer em si mesmo, quer relativamente:

a) *Considerando-o em si, absolutamente,* nada se pode dizer dêle senão que é o ser.

b) *Considerando-o ainda em si mesmo, mas agora negativamente,* não se pode senão assinalar que êle é *indiviso* em si mesmo, quer dizer, *uno*.

c) *Pondo-o em relação com a inteligência,* descobre-se que o ser é *verdadeiro;* — pondo-o *em relação com a vontade,* o ser aparece como *bom.* O mal, sendo o contrário do bem, é por isso mesmo o contrário do ser, quer dizer que é não-ser, ou, em outros têrmos, *privação* de um bem devido a uma natureza.

§ 2. O UNO

1. A unidade exclui a divisão em ato. — Todo ser é uno por essência. Com efeito, o ser pode ser simples ou composto. Ora, o que é *simples* só pode ser indiviso, pela própria definição. O que é *composto* não forma ser (quer dizer, não existe), enquanto suas partes estiverem separadas, mas apenas se suas partes estão reunidas e constituem o próprio composto.

2. A noção de unidade é analógica. — O ser não é uno unìvocamente, mas analògicamente **(190)**. *A analogia do uno resulta, com efeito, da analogia do ser,* uma vez que o ser e o uno são convertíveis, ou, em outros têrmos, se todos os sêres são unos (ou indivisos), pelo próprio fato de que são sêres, cada tipo de ser é uno, de uma unidade que lhe é própria.

É, de resto, o que a experiência mostra claramente, porque vemos que *a unidade interna dos sêres comporta graus muito diversos*, desde o *todo essencial* (um homem, uma árvore), até o *todo acidental* (uma casa, uma máquina). Abaixo, ainda, desta unidade acidental, há tôda uma gama de *unidades de continuidade* (o vôo do pássaro, a trajetória do obus), que são obra da inteligência. A unidade está, pois, em tôda parte em que existe ser, mas encerra a mesma flexibilidade analógica do ser, do qual esposa a necessária transcendência.

3. Divisão da unidade transcendental. — A unidade transcendental compreende:

a) *A unidade de simplicidade.* Esta unidade é *a do ser que não tem partes.* Apenas Deus exclui absolutamente qualquer espécie de composição; quer dizer que o Ser divino é absolutamente simples e perfeitamente uno.

b) *A unidade de composição.* Esta unidade é *a do ser que se compõe de partes.*

Devem-se distinguir aqui diversas categorias, a saber: a *unidade essencial,* ou unidade daquilo que tem apenas uma essência, por exemplo, a unidade de um corpo orgânico, de um carvalho, de um homem, — a *unidade acidental* ou unidade daquilo que tem várias essências: esta unidade acidental pode resultar quer de uma *união extrínseca,* ou por fora, dos elementos componentes: um monte de seixos, uma mesa, um aparelho de T.S.F. — quer de uma *união intrínseca,* ou por dentro, dos elementos: por exemplo, a união de Pedro com a ciência que adquiriu.

4. A multiplicidade transcendental. — A unidade transcendental, como vimos (69), é princípio da *multiplicidade transcendental,* quer dizer, da pluralidade dos sêres de que cada um é uno (de uma unidade mais ou menos perfeita). *Esta pluralidade não forma um número* (um cavalo, um carvalho, um homem, uma estrêla não somam quatro). Não se forma um número senão das *partes de um todo quantitativo* ou dos sêres considerados como partes de um tôdo: é assim que se falará das dez peças de uma casa, ou ainda de dez homens, conside-

rados como dez partes da espécie humana. Poder-se-ia também dizer (mais impròpriamente) que um cavalo, um homem, um carvalho, uma estrêla formam quatro coisas ou sêres, considerando-os, desta vez, como partes do ser.

§ 3. O VERDADEIRO

192bis 1. **A verdade transcendental.** — Já indicamos (30) a distinção a fazer entre verdade transcendental e verdade lógica. Esta, como dizíamos, exprime a conformidade da inteligência com aquilo que é. Ela é, então, uma qualidade ou uma propriedade *da inteligência. A verdade transcendental* é uma *propriedade dos sêres,* pois é *o próprio ser das coisas enquanto inteligíveis,* quer dizer, cognoscível pela inteligência.

2. **A inteligibilidade.** — Vê-se daí que a inteligibilidade (ou cognoscibilidade) é uma *propriedade transcendental que acompanha o ser inseparàvelmente,* mas segundo graus diversos, em tôdas as suas determinações. O ser, colocado em presença de uma inteligência, é inteligível tal qual é. Recìprocamente, a inteligência é, por sua própria natureza, aberta à universalidade do ser, uma vez que, como acabamos de ver, o ser, como tal, é inteligível. Diremos então que a inteligibilidade, indo de par com o ser, *as coisas são inteligíveis na proporção do ser que têm.*

A inteligência *em nós,* todavia, está submetida a condições que lhe limitam a extensão e o alcance. Como já notamos mais acima (187), ela está, enquanto inteligência *humana,* ordenada ao ser da experiência *sensível.* Daí resulta que tudo o que está acima do sensível, se bem que inteligível em si (já que quanto mais imaterial um ser mais êle é acessível à inteligência), é de fato para nós, menos inteligível. — Da mesma forma, o que está abaixo do ser pròpriamente dito, quer dizer, o que é potencialidade e virtualidade, não nos é senão imperfeitamente inteligível. *Nosso conhecimento se desenvolve então entre duas zonas obscuras*: uma tem luz demais para a nossa inteligência e nos cega; a outra tem luz de menos para a nossa capacidade intelectual finita.

§ 4. O BEM

1. **A relação com a tendência.** — A bondade exprime de início uma relação com uma tendência: *o ser é bom enquanto pode atender a uma necessidade ou aplacar um desejo.* A bondade, propriedade transcendental, não faz mais do que exprimir sob forma explícita a relação de conveniência existente entre o ser e a tendência.

2. **O bem transcendental.** — O bem, sendo o têrmo da tendência e do desejo, aparece então como sendo, por si, ser e perfeição, pois todos os sêres desejam a perfeição do seu ser. Assim, *o fim e o bem coincidem*: todo fim é um bem e todo bem é ou pode ser um fim.

O fim pode apresentar-se de alguma maneira em graus, como *desejado* por aquêles que não o atingiram, ou como *deleitável e objeto de amor* por aquêles que o possuem. Ora, aí estão precisamente os caracteres do ser, que é a um tempo objeto de desejo e fonte de deleite e de alegria. É, então, como tal, um bem, e daí se segue que o *bem e o ser são convertíveis*: tudo o que é ser é bom enquanto e na medida em que é ser.

3. **As três espécies do bem.** — Pode-se dividir o bem em bem útil, deleitável e honesto.

a) *O útil.* O bem útil é o que *serve de meio tendo em vista um bem.* Todo o seu valor de bem, enquanto útil, consiste então na sua capacidade de procurar um outro bem; em si mesmo, pode não ter nada de atraente (o remédio ou a operação cirúrgica para o doente).

b) *O deleitável.* O bem deleitável é o que proporciona alegria e satisfação: tais como uma obra de arte, o esporte ou o jôgo.

c) *O honesto.* O bem honesto é o que *nos atrai,* não pela utilidade ou gôzo que proporciona, mas *antes de tudo em razão da perfeição que traz.*

Vê-se daí que *o bem primeiro e pròpriamente dito é o que responde ao fim essencial do ser* (que é o de dar a perfeição): é o bem honesto. — O bem deleitável é verdadeiramente, enquanto mesmo que deleitável, um fim da tendência, mas não seu fim último, porque o gôzo não é a totalidade do

bem, mas sòmente um aspecto do bem. — Enfim, o útil está evidentemente no último grau do bem, já que não é fim, mas meio.

4. O mal. — O mal, que é o contrário do bem transcendental, consiste, para um ser, na *privação* de um bem que lhe toca. É uma *falta ou uma deficiência de ser.* Êstes têrmos de privação, falta e deficiência, servem para marcar que se trata, não da ausência pura e simples de uma perfeição qualquer, mas da ausência de um bem *necessário à integridade de um dado ser.* Assim, a cegueira não é um mal senão para o que vê (*privação*), mas não para a pedra, a que não compete ver (*negação*).

Capítulo Segundo

AS DIVISÕES DO SER

193 O ser não existe sob a forma absolutamente indeterminada em que o considera, por abstração, a metafísica. *Apenas* os sêres, quer dizer, *os indivíduos, existem verdadeiramente,* sendo todo o resto, não ser absolutamente, mas maneiras de ser dos indivíduos. Ora, êstes diversos sêres, indivíduos ou não, podem ser grupados por sua vez em grandes categorias que constituem as primeiras divisões ou *determinações mais gerais do ser.* Estas grandes divisões são as da substância e os diversos acidentes. Além disto, o ser pode por sua vez se dividir, em tôda a sua amplitude, em *ato e potência.* Como esta última divisão é mais geral ainda que a das categorias, por ela é que devemos começar.

Art. I. *O ATO E A POTÊNCIA*

É pela distinção da essência e da existência que melhor seremos levados à divisão em potência e ato.

1. Essência e existência.

a) *Noção.* Analisando a idéia de ser, vê-se que o ser pode ser tomado em dois sentidos. De início, significando o *ato de existir* (a existência), como nestas proposições: "Cesar existiu realmente", ou ainda: "Pedro lê (= é leitor)": nêstes dois casos, trata-se de afirmar a existência de uma coisa, de César e do ato de ler.

O ser pode ser tomado como designando, seja *o que* é ou pode ser, quer dizer, o sujeito atual ou possível da existência:

é assim que, nas proposições "Pedro lê", "o homem é racional", "o muro é branco", as palavras *Pedro, o homem, o muro* são os sujeitos nos quais existem ou podem existir a leitura, a razão, a brancura; — seja *o que uma* coisa é: Pedro é *homem* o muro é *branco,* César foi um *grande capitão.* Estas últimas acepções compõem o que se chama, em sentido lato, a *essência.*

Tomada em seu sentido *estrito,* a essência é *aquilo pelo qual uma coisa é o que ela é* e difere de qualquer outra (*animal racional* exprime a essência do homem, quer dizer, aquilo pelo qual o homem é homem). É esta essência que formula a definição pelo gênero próximo e diferença específica (14).

b) *Propriedade da essência.* A essência, tal qual a entendemos no sentido estrito, é: o *ser necessário,* não neste sentido de que existiria necessàriamente (propriedade que não convém senão à essência divina, como se verá em Teodicéia), mas neste sentido de que é impossível pensar uma coisa como desprovida ou privada de sua essência, porque isto seria pensá-la a um tempo como sendo e como não sendo o que ela é. Impossível pensar o triângulo como não tendo senão dois ângulos, ou pensar uma pedra como dotada de inteligência; — o *primeiro princípio de inteligibilidade,* enquanto que é por ela que cada ser é de início inteligível (quer dizer, cognoscível pela inteligência) e que se explicam tôdas as suas propriedades: é pela essência "animal racional" que se compreende de início o ser "homem" e que se compreendem as propriedades dêste ser: mortalidade, sujeição à dor, capacidade de rir, etc.

Já observamos (79) que a inteligência humana, na impossibilidade de poder apreender sempre as essências das coisas, utiliza, quer as propriedades, quer mesmo a forma exterior das coisas, como substitutos da essência.

c) *Todo ser criado é composto de essência e de existência,* o que quer dizer que não existe em razão do que é. Sua essência não implica a existência. Poderia então não existir: é o que se chama, em têrmo técnico, um ser *contingente.*

Um problema célebre, que suscita a distinção de essência e de existência, consiste em saber se, num ser singular, a essência é *realmente* distinta da existência, quer dizer, do ato que a faz existente. Os filósofos tomistas sustentam a distin-

ção real. Ainda é necessário compreender que *distinção real não significa necessàriamente separação* nem mesmo possibilidade de separação (a brancura é real, e distinta do papel no qual escrevo, mas não pode estar separada dêle).

194 **2. Potência e ato.**

a) *As noções de ato e de potência já estão implícitas na distinção de essência e de existência.* A essência aparece como o que pode existir, como estando em potência para a existência, e a existência é o que confere à essência o ato de existir, o que faz dela um ser em ato.

b) *As noções de ato e de potência também nos são sugeridas pelo fenômeno da transformação.* Tôda transformação consiste na passagem da potência ao ato. A água se torna vapor ou gêlo: ela é, então, vapor em potência e gêlo em potência. Tal árvore dá tais frutos: o fruto está então na potência da árvore. Vapor e gêlo são os atos diversos da água, como o fruto é o ato da árvore. Vê-se, então, que a *potência é o aptidão a tornar-se alguma coisa.* Por seu lado, o ato é, ou *o estado do ser que adquiriu ou recebeu a perfeição para a qual estava em potência,* ou *o exercício de uma atividade que faz passar um ser da potência ao ato* (o ato, neste último sentido se chama *ação* ou ato segundo) (73).

c) *A potência é alguma coisa de real no ser*: assim, para a água, a capacidade de se tornar vapor ou gêlo. Todo ser não se torna uma coisa qualquer.

3. Axiomas. — Enunciam-se sôbre o ato e a potência vários axiomas importantes.

a) *Uma coisa não é perfeita senão quando está em ato.* Assim, a perfeição da árvore consiste em dar frutos.

b) *O ser age na proporção em que está em ato*: agir é produzir alguma coisa, quer dizer, realizar um ato; ora, não é possível dar a não ser o que se tem.

c) *Todo ser capaz de transformação é composto de potência e de ato*: de ato, porque tem presentemente um estado determinado; de potência, porque é suscetível de receber um outro estado.

d) *A potência não pode passar a ato a não ser sob a ação de um ser em ato,* porque o menos não dá o mais; todo efeito tem uma causa proporcionada.

ART. II. *AS CATEGORIAS*

§ 1. NOÇÕES GERAIS

195 1. **Definição.** — Chamam-se categorias (ou predicamentos) os *gêneros supremos do ser.* Êstes gêneros supremos são modos do ser e não espécies do ser, pois o ser, como vimos (189), não é um gênero. Nós o definimos como os *modos mais gerais sob os quais o ser pode existir.*

2. **Divisão. O ser é substância ou acidente.** — *Chama-se substância aquilo a que convém existir em si e em razão de si.* À substância se opõe *o acidente* (etimològicamente: aquilo que sobrevém a alguma coisa), que é o *que não pode existir em si, mas apenas num sujeito.*

É à substância que convém primeiramente o nome de ser. O acidente é maneira de ser antes que ser.

3. **A noção de substância.** — *A noção de substância é primitiva. Ela nasce da percepção da transformação,* que obriga a distinguir, num mesmo objeto, realidades mutáveis e uma realidade permanente. A água que se torna quente sob a ação do fogo é a mesma água que antes estava fria. Pedro é sucessivamente alegre, triste, colérico, bem disposto e doente: êle é sempre, sob estas diversas transformações, a mesma pessoa. Êste velho é o mesmo indivíduo que a criança que foi noutro tempo. A realidade permanente é a substância. A reflexão permite precisar esta noção da substância, levando a compreender que a substância é, mais fundamentalmente ainda, o que está apto a existir *em si* (e não num sujeito que a receberia) e *por si,* quer dizer, em razão do que é.

A *propriedade essencial da substância é então a de existir por si e em si* e não num sujeito. O acidente é o que não existe a não ser num sujeito já existente: a virtude não pode existir senão num ser racional; a brancura não pode existir senão numa coisa material, etc.

4. **Os acidentes.** — Há tantos modos de ser acidentais (ou acidentes) quantas maneiras diversas de atribuir um predicado a um sujeito. Ora, diz-se de um sujeito:

1.º — Êle é branco, prêto, — hábil, feliz, alegre, caridoso, etc.: *qualidade.*

2.º — Êle é grande, pequeno: *quantidade.*

3.º — Êle está próximo, afastado, — pai, filho, etc.: *relação.*

4.º — Êle bate, guia, fala, etc.: *ação.*

5.º — Êle apanha, é guiado, etc.: *paixão.*

6.º — Êle está em Paris, Roma, etc.: *lugar.*

7.º — Êle está de pé, deitado, sentado, etc.: *situação.*

8.º — Êle nasceu em 1900; Roma foi tomada por Alarido em 410: *tempo.*

9.º — Êle está vestido, armado, etc.: *hábito.*

Tais são, com a substância, as dez *categorias* (ou *predicamentos*) distinguidos por ARISTÓTELES. É contudo uma questão de saber se cada um dêstes modos de ser constitui uma realidade acidental especial, ou se alguns não são mais do que aspectos diferentes de uma mesma realidade ou comportamentos puramente extrínsecos. As opiniões se dividem.

§ 2. A RELAÇÃO

195bis Já estudamos, em Cosmologia, vários acidentes, a saber, a quantidade, o lugar, o tempo e a qualidade. Por outro lado, não é preciso insistir sôbre a situação e o hábito. Ficam então, de uma parte, a ação e a paixão, que serão estudadas com a causalidade, e, de outra parte, a relação, que vamos agora estudar.

1. **Noção.** — A relação é *aquilo pelo qual um sujeito se relaciona a um têrmo.* Tais são, por exemplo, a igualdade, a semelhança, a causalidade, que resultam respectivamente da quantidade, da qualidade e da ação, e se acrescentam a elas como outras tantas determinações acidentais. As outras categorias (tempo, lugar, etc.) são ao contrário *efeitos* da relação.

2. **Análise.** — A relação comporta três elementos essenciais: um *sujeito*, a saber, o aquilo que está em relação a outra coisa e a que se atribui a relação: assim, o pai, sujeito da relação de paternidade; — um *têrmo*, quer dizer, aquilo a que o sujeito está em relação: assim, o filho em relação ao pai, ou o pai em relação ao filho; — um *fundamento* da relação, quer dizer, uma causa ou uma razão em virtude da qual o sujeito se relaciona a seu têrmo: assim, a luz é o que condiciona a relação do ôlho com o objeto visto.

O sujeito e o têrmo da relação tomados juntos constituem os dois têrmos da relação e são ditos *correlativos*, quando a relação é mútua (assim a do pai e do filho, têrmos correlativos).

3. **Propriedades.** — As principais propriedades da relação são as seguintes:

a) *Não existe mais e menos nas relações.* As relações não podem aumentar ou diminuir por si mesmas; uma coisa, por exemplo, é igual ou desigual, semelhante ou dessemelhante em relação a uma outra.

b) *As relações são recíprocas.* Pode-se, então, trocá-las, e dizer, por exemplo: "o pai do filho" e "o filho do pai", "o quadro dêste pintor" e "o pintor dêste quadro", "a visão dêste objeto" e "o objeto desta visão".

c) *Os correlativos são simultâneos.* Os correlativos são necessàriamente dados juntos e jamais separadamente: não existe pai sem filho, nem filho sem pai. — Por isto mesmo, os correlativos são conhecidos simultâneamente, e se definem mùtuamente.

4. **Divisão.** — Divide-se a relação ora do ponto de vista de seu fundamento (divisão essencial), ora do ponto de vista dos têrmos (divisão acidental).

a) *Ponto de vista do fundamento.* Distinguem-se aqui as relações de *igualdade*, que nascem da quantidade; — as relações de *causalidade*, que resultam da ação; — as relações de *semelhança*, que resultam da qualidade ou da forma.

Podem-se distinguir ainda a *relação real*, que existe independentemente do espírito; tais são as relações das causas

com seus efeitos, — *e a relação lógica*, que resulta de uma operação do espírito: tais são a relação de uma coisa consigo mesmo, do presente com o futuro, do ser e do nada.

b) *Ponto de vista dos têrmos.* Dêste ponto de vista, distinguem-se dois tipos de relação: a *relação mútua*, quando *os dois têrmos não podem ser dados, como tais, a não ser simultâneamente*: é assim que não existe paternidade sem filiação e inversamente; — a *relação não-mútua*, quando *os dois têrmos não são correlativos*: um é relativo, o outro é absoluto (não-relativo) — tal é a relação existente entre a criatura e Deus ou ainda entre a ciência e seu objeto. Neste caso, a relação do têrmo absoluto (Deus, objeto da ciência) ao têrmo relativo (a criatura, a ciência) não é mais do que uma relação lógica.

CAPÍTULO TERCEIRO

AS CAUSAS

ART. I. *NOÇÕES GERAIS*

196 1. **Definições.** — Chama-se *princípio* aquilo de que uma coisa procede, de qualquer maneira que seja. Assim, tôda causa é princípio, mas todo princípio não é causa, pois o têrmo *causa* só se emprega para designar *aquilo de que uma coisa depende quanto à existência.* Chama-se *efeito* o produto da ação causal e *conseqüente* o que resulta do princípio.

2. **Análise da causa.** — A análise revela três elementos ou condições na noção de causa. Por um lado, *a causa deve ser realmente distinta do efeito* Em seguida, a causalidade não se confunde com a atividade: agir não é necessàriamente causar ou produzir. — Por outro lado, *o efeito deve depender realmente da causa,* pois é em virtude da causa que é produzido. — Enfim, *a causa deve ter sôbre o efeito uma prioridade de natureza.* Dizemos: "uma prioridade de *natureza*", e não uma prioridade de *tempo,* pois a causalidade é uma relação que não implica necessàriamente o tempo (ou a sucessão). É mesmo necessário dizer que, considerados no que têm de essencial, o exercício da ação causal e a produção do efeito são coisas simultâneas e indivisíveis.

3. **Causa, condição, ocasião.** — É necessário distinguir cuidadosamente estas três noções. A *condição* é o *que permite à causa produzir seu efeito,* seja *positivamente* a título de instrumento ou de meio (assim, o arco é para o violinista a

condição da melodia que vai tocar), — seja *negativamente*, afastando os obstáculos (assim, o pianista deve fazer afinar seu piano, se quer tocar direito).

A *ocasião* é uma *circunstâncias acidental*, que cria condições favoráveis à ação (assim, o bom tempo é a ocasião que me decide a fazer um passeio). Nem a condição mais favorável, nem a condição mais indispensável (chamada condição *sine qua non*) podem ser confundidas com a causa pròpriamente dita, pois o efeito não depende dela essencialmente, mas acidentalmente.

ART. II. *AS QUATRO ESPÉCIES DE CAUSAS*

196bis Distinguem-se quatro tipos de causas: eficiente, material, formal e final. Tais são então as quatro maneiras pelas quais o ser pode contribuir para produzir alguma coisa.

§ 1. A CAUSA EFICIENTE

1. Definição. — A causa eficiente é *aquela que, por sua ação física, produz o efeito*. O escultor é causa da estátua, como estátua.

2. Divisão. — A causa eficiente pode ser, quer causa principal ou instrumental, — quer causa essencial ou acidental, — quer causa primeira ou segunda, — que (num sentido lato) causa física ou moral.

a) *Causa principal e causa instrumental*. A causa eficiente é causa *principal*, quando *age por sua própria virtude* (o escultor, que trabalha o mármore; o arquiteto, que constrói a casa); — ou causa *instrumental*, quando esteja *ao serviço da principal* (o cinzel do escultor; o pedreiro que executa os planos do arquiteto).

A *ação* é comum à causa principal e à causa instrumental, mas sob aspectos diferentes. Ela é *inteiramente, mas não totalmente, efeito da causa instrumental* (a casa é inteiramente produto da atividade dos pedreiros, marceneiros, carpinteiros, etc.; mas não o é totalmente, uma vez que o plano da

casa não é obra sua). — Ao contrário, a ação é *inteiramente e totalmente efeito da causa principal,* enquanto que esta determina e dirige tôda a atividade da causa instrumental.

Daí se segue que o *efeito se assemelha à causa principal e não à causa instrumental*: o estilo da casa revela o arquiteto e não o pedreiro. — Pode também deixar a marca do instrumento, na medida em que êste exerceu sua atvidade própria juntamente com a ação da causa principal (quer dizer, foi êle próprio numa parte da obra causa principal) : assim, pode-se reconhecer, numa construção, a maneira própria de tal pedreiro.

b) *Causa essencial e causa acidental.* A causa, seja principal, seja instrumental, pode ser *causa por si* (ou *essencial*) ou *causa por acidente* (ou *acidental*). A primeira é a que produz o efeito próprio a que está ordenada; assim acontece com a operação cirúrgica que cura o doente. — A segunda é a que produz um efeito a que não está ordenada: assim, a operação cirúrgica que provoca a morte do paciente; assim, ainda, o ato do cultivador que, cavando seu campo para plantar uma árvore, descobre um tesouro. Vê-se assim que *o efeito da causa acidental, ao contrário do da causa essencial, não tem razão final,* uma vez que se produz fora das intenções do agente. É por excelência o que se passa com o *acaso,* que é então pròpriamente uma causa acidental.

c) *Causa primeira e causa segunda.* A causa principal pode ser causa primeira ou causa segunda, *conforme seja princípio primeiro ou princípio intermediário da ação.* Por isto mesmo, tôda causa principal é primeira sob algum aspecto, e tôda causa primeira é necessàriamente causa principal.

Da mesma forma, tôda causa segunda é instrumental em relação à causa primeira de que depende. Mas pode *sob uma outra relação* ser por sua vez causa principal, da mesma forma que *a causa primeira pode não ser primeira a não ser sob uma relação definida e causa segunda sob uma outra relação.* Veremos que apenas Deus é causa absolutamente primeira e independente: tôdas as outras causas agem apenas na dependência de Deus, Causa primeira universal, e, como tais, não são mais do que causas segundas.

d) *Causa física e causa moral.* Chama-se *causa física* aquela que age por um *influxo físico.* Por "influxo físico", todavia, é necessário não entender uma atividade de ordem sensível e material, mas apenas um influxo *real*: assim, o arquiteto é a causa física da casa, enquanto dirige tôda a atividade dos operários.

A *causa moral* é a que consiste apenas em determinar *moralmente* um agente racional no exercício de sua atividade própria: assim, os conselhos dados a um amigo para encorajá-lo, numa emprêsa. *A causa moral, assim entendida, apenas impròpriamente é chamada causa eficiente* e antes exprime a causalidade final.

197 3. **Ação e paixão.** — Podemos, agora, tentar penetrar ainda mais na noção da causalidade eficiente, estudando as relações da ação e da paixão ou, o que vem a ser o mesmo, do agente e do paciente.

a) *A causa não muda pelo fato da ação.* Com efeito, *a causalidade,* como tal, não exprime mais do que o ato de produzir alguma coisa, o que, de si, *não implica nenhuma passividade no agente.*

Êste principio, todavia, não exclui a transformação *acidental* no agente. É certo, realmente, que o agente *corporal* é sempre modificado, no próprio exercício de sua atividade causal, pela *reação* do *sujeito* sôbre o qual age (ou *paciente*): assim, o martelo se aquece batendo. Mas *o agente não é modificado enquanto age; apenas enquanto sofre por sua vez uma ação de retôrno* (ou reação) da parte do paciente. Por isso, uma causa eficiente que fôsse ùnicamente causa, sem nada receber (ou sofrer) de nenhuma causa, permaneceria sempre absolutamente idêntica a si mesma. É o que ocorre com Deus, causa primeira universal.

b) *A ação está no paciente.* O têrmo ação é tomado aqui no sentido de *efeito produzido.* Como tal, a ação não está na causa a não ser como no seu princípio; seu têrmo está no paciente, que recebe uma modificação e não está nada fora do paciente. *A ação constitui então, com a paixão, uma única e mesma realidade,* que exprime, enquanto ação, uma relação do agente

ao paciente, e, como paixão, uma relação do paciente ao agente.

c) *O efeito preexiste na causa.* Êste axioma significa, não apenas que o efeito preexiste *virtualmente* na causa, mas ainda que êle preexiste *de uma maneira mais perfeita* nela do que existe em si mesmo, enquanto produzido e realizado.

De um lado, *se a causa não possuísse virtualmente tôda a perfeição do efeito, êste viria do nada,* ou o mais viria do menos, o que é absurdo. — De outro lado, o *efeito, antes de ser produzido,* nada mais é do que a causa enquanto potência de produzi-lo, e, realizado, não é senão um aspecto parcial da perfeição da causa, o que equivale a dizer que a causa é necessàriamente mais perfeita do que o efeito.

§ 2. Causa material e causa formal

197bis **1. A causa material.** — Designa-se por êste nome a *matéria de que uma coisa é feita,* quer dizer, sob uma forma mais técnica, *o que concorre para a constituição de um composto como parte intrínseca determinável.* Com efeito, num composto, a matéria é o princípio determinável (ou potencial), enquanto que a forma é o princípio determinante (ou ato) (77).

2. A causa formal. — Vê-se pelo que precede que *causa formal* é sinônimo de forma, uma vez que a forma é *o que concorre para a constituição de um composto como parte intrínsica determinante e especificadora* (79). É assim que a alma humana, sobrevivendo ao corpo, faz dêle um ser humano.

§ 3. A causa final

1. Noção.

a) *Definição.* O fim, em geral, é *aquilo pelo qual o efeito é produzido.* É, então, o *têrmo* da ação, na ordem da *execução,* — e o *princípio* da ação, na ordem da *intenção,* uma vez que dirige tôda a série das operações. Sob êste aspecto, ela é então *causa das causas.* Por exemplo, Pedro quer ser

engenheiro: é êste fim (intenção) que vai levá-lo a fazer tais estudos, a entrar em tal escola, a realizar tais exames. Quando conquistar o título de engenheiro, o fim (ou intenção) será realizado e tôda a série de atividades dirigidas por êste fim estará ao mesmo tempo *terminada*. O fim é, então, ao mesmo tempo, o princípio e o têrmo da ação.

b) *Natureza da causalidade final.* Como explicar a causalidade final, quer dizer, sua propriedade de mover o agente a produzir alguma coisa? *É evidentemente o desejo que está no princípio do movimento*: é porque fui solicitado por alguma coisa, que me apareceu como desejável, que resolvi agir.

Mas a explicação deve ser procurada mais adiante, porque pode-se ainda perguntar a *razão do desejo*. Ora, nós sabemos (192bis) que a tendência e o desejo não são postos em ato senão pela apreensão de algum objeto que se apresente sob o aspecto de um bem que convém ao agente. *É, então, fundamentalmente, o bem enquanto desejável, que explica a causalidade final.* Eis por que se afirma que o fim e o bem são convertíveis.

2. Divisão. — Pode-se distinguir o fim em fim da obra e fim do agente, — em fim principal e fim secundário, — em fim mediato e fim derradeiro.

a) *Fim da obra e fim do agente.* O *fim da obra é objetivo*: é o fim ao qual a obra está ordenada por sua própria natureza: assim, a esmola é, por si, destinada a amenizar a miséria do pobre. — O *fim do agente é subjetivo*, pois reside na *intenção*: aquêle que dá a esmola pode visar quer a amenizar a miséria, quer a obter uma reputação lisonjeira de generosidade. Quando o fim do agente não coincide com o fim da obra, esta se torna um simples *meio*.

b) *Fim principal e fim secundário.* O fim *principal é aquêle que é visado primeiramente antes de qualquer outro* e ao qual os outros fins (chamados secundários) estão subordinados. Assim, o soldado combate com coragem para defender sua pátria e, secundàriamente, para obter uma condecoração e uma promoção.

c) *Fim mediato e fim derradeiro.* Quer sejam principais ou secundários, *os fins particulares não são jamais senão fins mediatos*, e jamais o fim derradeiro da ação. Êles são, portanto, subordinados necessàriamente a um fim, que *é derradeiro e absoluto.* Êste fim é sempre o bem ou a própria perfeição do agente. Todos os outros fins são particulares e instrumentais relativamente a êste fim derradeiro.

TEODICÉIA

PRELIMINARES

198 **1. Natureza da Teodicéia.**

a) *Definição nominal.* A palavra *Teodicéia* vem de duas palavras gregas que significam *justificação de Deus,* e era reservada inicialmente às obras destinadas a defender a Providência contra as dificuldades que se levantam com o problema da existência do mal.

b) *Definição real.* Hoje, o nome Teodicéia tornou-se sinônimo de *Teologia natural,* e se aplica ao conjunto do tratado de Deus. É a *ciência de Deus pela razão.*

c) *Teodicéia e Teologia.* A Teodicéia é então uma *ciência racional;* quer dizer que não recorre senão às luzes da razão natural. Difere por isto da Teologia, que toma por primeiros princípios, não os princípios da razão, mas os dados da Revelação.

2. Importância da Teodicéia.

É quase desnecessário assinalar a importância e a utilidade da Teodicéia. A excelência de uma ciência está na razão da excelência de seu objeto. Ora, o *pensamento não pode ter mais alto objeto do que Deus,* Ser supremo, princípio primeiro e fim derradeiro de tôdas as coisas. É no conhecimento e no amor de Deus que reside nossa perfeição e, por conseguinte, nossa verdadeira felicidade.

Por outro lado, nosso *conhecimento do mundo e do homem* jamais poderá ser completo, se não remontarmos a Deus como

a causa de tudo o que existe, e a *Moral* não poderá ter fundamento sólido se não recorrermos a Deus, soberano Legislador.

Enfim, a Teodicéia, demonstrando a existência de Deus, fornece à *fé* a primeira de suas bases racionais.

3. Método da Teodicéia.

Deus não é acessível aos sentidos. Por isto, a Teodicéia não pode ser uma ciência pròpriamente experimental. Ela é, por excelência, uma *ciência metafísica,* na proporção em que seu objeto ultrapassa absolutamente a experiência sensível, e deverá por conseguinte usar o *método racional* (43). Mas como Deus só pode ser conhecido por nós através dos efeitos de seu poder, a Teodicéia deverá partir da *observação dos fatos,* para elevar-se daí até Deus, razão suprema dêstes fatos.

4. Divisão da Teodicéia.

Podemos levantar, a respeito de Deus, três tipos de questões: podemos perguntar-nos se êle existe, qual é a sua natureza e quais são seus atributos, enfim, quais são as suas relações com o mundo. Donde a seguinte divisão da Teodicéia: *a existência de Deus, — a natureza e os atributos de Deus, — relações de Deus e do mundo.*

PRIMEIRA PARTE

A EXISTÊNCIA DE DEUS

Antes de abordar as provas da existência de Deus, é mister indagar se estas provas são *necessárias*, e se são *possíveis*. Com efeito, de uma parte, os *ontologistas* sustentaram que era inútil demonstrar a existência de Deus, e, de outra parte, os *fideístas* e os *agnosticistas* negaram que fôsse possível fazer esta demonstração. Devemos, então, começar por criticar estas duas opiniões.

Capítulo Primeiro

NECESSIDADE E POSSIBILIDADE DE UMA DEMONSTRAÇÃO

Art. I. *O ONTOLOGISMO*

199 1. **O argumento ontológico.** — Os ontologistas sustentam que não é necessário demonstrar a existência de Deus, porque, segundo êles, a *existência de Deus é imediatamente evidente,* e não se demonstra a evidência. Ela vale por si só.

Uns (Malebranche, Gioberti) afirmam que *nós temos a intuição de Deus na do ser universal.* Donde o nome de *ontologismo* dado especialmente a esta doutrina.

Outros (Santo Anselmo, Descartes) se limitam a sustentar que *a existência de Deus é evidente "a priori",* pelo simples fato de compreender o que significa a palavra Deus. Com efeito, dizem êles, a palavra Deus significa "o Ser que tem tôdas as perfeições". Ora, a existência é uma perfeição (impossível pensar, sem cair no absurdo, num "Ser perfeito que não existisse"!). Logo, Deus existe. Seria, então, impossível conceber Deus sem apreender ao mesmo tempo sua existência. — É êste argumento famoso que foi chamado argumento ontológico.

2. **Crítica do argumento ontológico.** — Santo Tomás critica êste argumento da seguinte maneira:

a) *Não é evidente para todos,* mesmo entre os que admitem a existência de Deus, *que Deus seja o ser absolutamente*

perfeito, e tal que se não possa conceber maior. Muitos filósofos pagãos disseram que o mundo era Deus; certos povos consideram como Deus o sol ou a lua.

b) *O sofisma ontológico.* Mesmo supondo que a definição nominal de Deus seja para todos "o ser absolutamente perfeito", o *argumento ontológico* constitui um verdadeiro sofisma, pois *passa indevidamente da ordem lógica para a ordem real*: eu não posso *conceber* um ser perfeito sem o *conceber* como existente (ordem lógica), mas isto não prova que êste ser perfeito *existe* (ordem real).

c) *O ontologismo* é, com mais forte razão, sofístico. *Nós não vemos a Deus.* Todo o nosso saber vem, direta ou indiretamente, da experiência sensível. e Deus é e permanece sempre para nós, mesmo ao final de nossas investigações e de nossas demonstrações, um *Deus escondido,* de tal forma fica além de nossa apreensão direta e de nossa compreensão natural.

Quanto *à intuição do ser universal* ou inteligível, de que falamos em Psicologia (141) e em Crítica (177), ela *não é de forma alguma a intuição de Deus* ou do Ser infinitamente perfeito, mas a do ser em geral ou indeterminado.

A existência de Deus não nos é, portanto, imediatamente evidente, e tem necessidade de ser demonstrada. Mas esta demonstração será possível?

ART. II. *O FIDEÍSMO E O AGNOSTICISMO*

200 1. **O argumento fideísta e agnóstico.** — Os fideistas sustentam que *a existência de Deus não pode ser conhecida pela razão natural, mas apenas pela fé.* Os *agnósticos* negam igualmente o poder da razão e as luzes da fé.

O principal argumento de uns e outros é que os princípios de nossas demonstrações vêm dos sentidos, porque tôda a nossa experiência é de origem sensível. Por conseguinte, *tudo o que ultrapassa o sensível é incognoscível* e indemonstrável pela razão, e a existência de Deus, ultrapassando o sensível, é, ao mesmo tempo, indemonstrável.

2 Crítica do argumento fideísta.

a) *Crítica geral.* SANTO TOMÁS nota de início que a *opinião fideísta e agnóstica injuria a razão natural,* que encontra sua expressão mais perfeita na arte da demonstração, que, dos efeitos, se eleva ao conhecimento das causa. — *Ela quebra a ordem das ciências e compromete a integridade do saber.* Pois, se não há ciência do que ultrapassa a experiência sensível, é a ciência dos fenômenos da natureza que se torna a ciência suprema, e o conjunto do saber humano fica sem explicação derradeira. — Enfim, *a opinião fideísta e agnóstica censura como vaidade o esfôrço constante dos filósofos,* mesmo os maiores, para demonstrar a existência de Deus. Seria inconcebível que êste esfôrço procedesse de uma ilusão.

b) *Crítica especial.* SANTO TOMÁS responde ao argumento fideísta assinalando que em qualquer hipótese nosso conhecimento da existência de Deus tem uma origem sensível, uma vez que toma por ponto de partida os efeitos sensíveis do poder divino. Sob êste aspecto, não nos pode conduzir a conhecer Deus perfeitamente, pois não existe nenhuma proporção entre suas obras sensíveis e sua natureza. Mas *a demonstração tirada dos efeitos sensíveis é suficiente para nos fazer conhecer a Deus, como causa dêstes efeitos,* o que é o próprio objeto da demonstração.

De resto, a melhor refutação dos argumentos fideístas e agnósticos consiste em expor as provas da existência de Deus de tal maneira que seu valor se imponha à inteligência e a domine pela evidência do verdadeiro.

CAPÍTULO SEGUNDO

PROVAS METAFÍSICAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

201 Podem-se distinguir dois grupos de provas da existência de Deus: o das *provas metafísicas* e o das *provas morais*, conforme estas provas partam da realidade objetiva do universo, ou da realidade moral. Na realidade, tôda prova de Deus é metafísica, uma vez que a existência de Deus não é, pròpriamente, objeto de apreensão intuitiva e não pode ser demonstrada a não ser com a ajuda de princípios metafísicos. É possível, contudo, e ressalvada esta observação, conservar a divisão em provas metafísicas e provas morais.

ART. I. *OBSERVAÇÕES GERAIS SÔBRE AS PROVAS METAFÍSICAS*

1. **A experiência, nas provas metafísicas.** — Estas provas também são chamadas muitas vêzes provas *físicas*, por assinalar o fato de se apoiarem na experiência objetiva. Mas *tôda prova da existência de Deus*, seja metafísica ou moral, *deve necessàriamente partir dos dados da experiência*, quer dizer, deve ter sua origem ou seu ponto de apoio nos sêres e fatos concretos que a experiência nos revela, para elevar-se daí a um Ser real, sem o qual êstes sêres e êstes fatos e todo o universo permaneceriam inexplicados e inexplicáveis.

202 2. **Visão geral das provas metafísicas.** — Antes de expor os diversos argumentos, é útil tomá-los em conjunto, de forma sintética, a fim de tornar mais claramente acessível à inteligência o que constitui o eixo comum de uns e outros.

a) *O fato do condicionamento universal.* Tudo o que vemos em tôrno de nós, e tudo o que a ciência, cada vez mais, nos ensina, aparece-nos como *um encadeamento de sêres ou fenômenos que se sucedem e se imiscuem uns nos outros e assim formam séries* que têm os seus anéis sòlidamente articulados. É a isto que podemos chamar fato do *condicionamento universal,* pelo qual todos os sêres e todos os fenômenos do universo encontram sua condição, quer dizer, sua causa ou razão de ser, num outro ser ou outro fenômeno.

b) *A causa primeira incondicionada.* O princípio que nos orienta neste ponto é o de que, de condicionado a condicionante, é preciso necessàriamente chegar a um princípio ou a uma causa absolutamente primeira, absolutamente incondicionada e, conseqüentemente, colocada *fora da série causal. De nada adiantaria,* com efeito, *prosseguir ao infinito,* uma vez que a série causal, mesmo concebida como infinita, seria ainda condicionada no conjunto, quer dizer, composta ùnicamente de *intermediários,* que transmitissem simplesmente a causalidade. Na ordem causal, é o primeiro têrmo incondicionado que produz tudo, pois o resto não tem por função senão *transmitir* o movimento ou o ser. (Um canal, por mais longo que seja, não é a explicação da água que nêle circula; apenas a fonte explica a corrente. Da mesma forma, não se explica o movimento das bolas de bilhar, multiplicando o número das bolas, mas ùnicamente recorrendo, qualquer que seja o número de bolas, à mão, que é a causa primeira do movimento que as bolas transmitem umas às outras.)

203 c) *A causa universal absolutamente primeira.* Nossa investigação só pode terminar numa causa única e por isto mesmo universal, pois *a causa absolutamente primeira não pode ser senão única.* Se ela fôsse múltipla, seria necessário supor que as causas absolutamente primeiras são independentes umas das outras (senão, elas não seriam *absolutamente* primeiras). Ora, esta suposição é incompatível com a unidade e a ordem que reina no universo, e inconciliável com as exigências da razão, para a qual o inteligível, o ser e o uno são convertíveis (192). Se assim não fôsse, seria necessário admitir que a lei absoluta das coisas não coincide com a de nosso pen-

samento e que, apesar do absurdo ser inconcebível, pode contudo constituir o cerne das coisas. Ora, nisto existe uma incompatibilidade radical, uma vez que, como já vimos na Crítica do conhecimento (177), os princípios da razão não são nada mais do que as próprias leis do ser.

É necessário, portanto, concluir que *só existe uma Causa absolutamente primeira* e que esta Causa, que, pela própria definição (sendo *absolutamente primeira*) não depende de nenhuma outra e domina tôdas as séries causais, deve ser um *Ser necessário,* quer dizer, de tal ordem que não possa não ser, exista por sua própria essência e tenha em si a razão total de sua existência.

204 3. **Objeção kantiana.** — KANT levantou contra o valor das provas da existência de Deus uma objeção geral que devemos examinar aqui. Tôdas estas provas, diz êle, apóiam-se no princípio da causalidade, pelo fato de que procuram mostrar que Deus é causa do universo. Ora, *o princípio de causalidade não tem valor a não ser na ordem da experiência sensível.* As provas de Deus são, portanto, ineficazes.

A esta objeção devemos opor o seguinte: em primeiro lugar, que o *princípio da causalidade,* como nós o empregamos aqui, *não nos serve mais do que para provar que o universo exige uma causa,* e isto em virtude mesmo do que apreendemos no universo, e *de forma alguma para definir o que é ou deve ser em si esta causa,* — depois, e de acôrdo com o que estabelecemos na Crítica do conhecimento (177), que o *princípio de causalidade não é uma forma subjetiva,* quer dizer, *a priori* e arbitrária, de nossa razão, *mas uma evidência objetiva,* apreendida no próprio ser dado à experiência, e por conseguinte válida proporcionalmente para a universalidade do ser. Segue-se que, ao contrário do que afirma KANT, *o uso transcendente do princípio de causalidade é legítimo* e rigorosamente válido.

ART. II. *AS CINCO VIAS*

205 Uma vez que se apreendeu bem o esquema geral das provas físicas (ou metafísicas) da existência de Deus, é fácil

compreender os cinco argumentos (ou as cinco vias que conduzem a Deus) propostas por SANTO TOMÁS. Êstes argumentos partem das diferentes ordens de condicionamento ou de encadeamento que podemos observar no universo, e *cada um nos conduz ao mesmo Princípio absolutamente primeiro,* que é Deus.

§ 1. PROVA PELO MOVIMENTO

SANTO TOMÁS considera esta a prova mais manifesta de tôdas. Para bem compreendê-la, é importante ter bem presentes ao espírito ao mesmo tempo a noção de movimento e o princípio geral em que se baseia a prova.

1. O princípio do argumento.

a) *A noção de movimento.* O têrmo movimento não designa apenas o deslocamento de um lugar para outro, mas, em geral, tôda *passagem da potência ao ato,* isto é, de uma modalidade de ser a uma outra. Como vimos em Cosmologia (73), o que há de essencial no movimento é pròpriamente a *passagem enquanto passagem,* o que faz do movimento uma realidade que participa a um tempo do ato e da potência. *O movimento é, então, o sinal e a forma do que se chama em geral o vir-a-ser.*

b) *A inteligibilidade do vir-a-ser.* Tôda a questão estará então em descobrir o que torna inteligível (quer dizer, o que explica) o vir-a-ser. Para isto vai-se recorrer ao princípio, estabelecido na Ontologia (194), segundo o qual "tudo o que se move é movido por outro", quer dizer que nada passa da potência ao ato a não ser sob a ação de uma causa já em ato, o que significa, mais resumidamente, que *nada pode ser causa de si mesmo.*

2. O argumento. — Em virtude do princípio precedente, SANTO TOMÁS estabelece que *o movimento exige um primeiro motor* (o que não é mais do que uma aplicação do princípio geral da inteligibilidade do vir-a-ser). "Com efeito, diz êle, é evidente (e nossos sentidos o atestam) que, no mundo, certas coisas estão em movimento. Ora, tudo o que está em movimento é movido por um outro. É impossível que, sob o mesmo

aspecto, e do mesmo modo, um ser seja a um tempo movente e movido, quer dizer que se mova a si mesmo e passe por si mesmo da potência ao ato. Logo, se uma coisa está em movimento, deve-se dizer que ela está movida por uma outra (81). E isto porque, se a coisa que move por sua vez se move, é necessário, por outro lado, que ela seja movida por uma outra, e esta por uma outra ainda. Ora, não se pode ir assim ao infinito, porque não existiria então motor primeiro, e daí se seguiria que não existiriam tampouco outros motores, pois os motores intermediários não movem a não ser que sejam movidos pelo primeiro motor, como o bastão não se move a não ser movido pela mão. Logo, *é necessário chegar a um motor primeiro que não seja movido por nenhum outro.* E êste primeiro motor é Deus."

3. **Objeção.** — Certos filósofos julgaram poder fugir a esta conclusão admitindo uma *série infinita e eterna de motores e móveis.* Se o mundo e o movimento, pensam êles, são eternos, não há porque procurar um primeiro motor.

Mas SANTO TOMÁS responde que esta objeção não poderia atingir o argumento, porque não o toma no seu verdadeiro sentido. Com efeito, o argumento manteria tôda a sua fôrça na hipótese da eternidade do mundo, uma vez que o que se considera não é a série de motores *acidentalmente* subordinados no tempo, mas a série de motores *atualmente e essencialmente* subordinados: *atualmente,* a planta cresce, e seu crescimento depende do sol; mas o sol, de que depende? Seu movimento *atual,* de onde provém? Se o recebe de um outro astro, êste astro, por sua vez, de onde recebe *atualmente* o seu movimento? É impossível prosseguir ao infinito, porque isto seria suprimir o princípio e a fonte do movimento, e, portanto, o próprio movimento. Ora, o movimento existe. Logo, *existe um primeiro motor. E se o mundo fôsse eterno, seu movimento exigiria eternamente um primeiro motor.*

4. **Corolários.** — Da noção de *primeiro motor imóvel* quer dizer, de um *ser imutável na perfeição que lhe pertence por sua própria essência,* podem-se deduzir imediatamente os corolários seguintes:

a) *O primeiro motor imóvel é infinitamente perfeito*. Com efeito, tôda mudança implica imperfeição, uma vez que mudar é adquirir o ser que não se tem. Se, pois, o primeiro motor é absolutamente imóvel, é que êle possui tôda a perfeição, quer dizer, a plenitude do ser. Em outras palavras, êle é *Ato puro*.

b) *O primeiro motor imóvel é um ser espiritual,* pois a matéria é corruptível, portanto essencialmente imperfeita. Sendo espiritual, o primeiro motor deve ser também *inteligente e livre,* pois inteligência e liberdade são propriedades essenciais dos sêres espirituais.

c) *O primeiro motor imóvel é eterno,* uma vez que é absolutamente imóvel.

d) *O primeiro motor imóvel é onipresente,* pois, sendo princípio do movimento universal, está presente por seu poder a tudo aquilo que move, quer dizer, a todo o universo.

§ 2. Prova pela causalidade

206 1. O argumento.

a) *Há uma Causa absolutamente primeira.* Na prova pelo movimento, colocamo-nos do ponto de vista do *vir-a-ser fenomenal.* Aqui, encaramos a *causalidade pròpriamente dita.* Tudo o que se produz, como dissemos, é produzido por outra coisa (senão, o que é produzido seria causa de si mesmo, quer dizer, anterior a si, o que é absurdo). Concluímos daí, por exclusão da regressão ao infinito, que há uma Causa absolutamente primeira, fonte de tôda causalidade.

b) *Esta Causa primeira é transcendente a tôdas as séries causais.* Em outras palavras, ela não pode ser um *elemento* da série das causas. Com efeito, se ela não fôsse mais do que o primeiro elemento da série causal, seria necessário explicar como êste primeiro elemento teria começado a ser causa, quer dizer que, em virtude do princípio de que nada se produz a si mesmo, seria necessário recorrer a uma causa anterior a que se desejaria considerar como primeira, o que é contraditório. *É preciso, então, necessàriamente, que a Causa primeira transcenda* (quer dizer, ultrapasse absolutamente e domine) *tôdas as séries causais, que ela seja causa por si,* incausada e incriada.

2. **Objeção.** — Tem-se pretendido muitas vêzes opor a êste argumento a *hipótese de uma causalidade circular*, quer dizer, de uma causalidade recíproca dos elementos do universo, em que a matéria se transformasse em energias diversas, para voltar em seguida a seu estado original e assim por diante, indefinidamente (hipótese defendida por certos filósofos gregos, que não tinham a noção de criação, e, entre os modernos, por NIETZSCHE).

Ora, mesmo que se encontrasse um fundamento para esta hipótese, ela não alteraria em nada o alcance da prova pela causalidade: *que a evolução seja circular ou linear, isto não se refere senão à transmissão, e não à fonte de causalidade.* Ficaria por explicar ainda a existência do Universo, concebido como um Todo.

§ 3. PROVA PELA EXISTÊNCIA DE SÊRES CONTINGENTES

207 1. **O argumento.** — Esta nova prova parte do fato de que o *mundo físico é composto de sêres contingentes*, quer dizer, de sêres que são, mas poderiam não ser, pois êstes sêres, ou nós os vimos nascer, ou então a ciência nos mostra que êles foram formados, ou ainda a sua composição exige, para explicá-los, uma causa de sua unidade.

Ora, *os sêres contingentes não possuem em si mesmos razão de sua existência.* Com efeito, um ser que tivesse em si, quer dizer, na sua própria natureza, a razão de sua existência, existiria sempre e necessàriamente. Os sêres contingentes devem, portanto, ter, num outro, a razão de sua existência, e, êste outro, se também é contingente, também tem a sua num outro. Mas não é possível prosseguir assim ao infinito: de ser em ser, devemos chegar, afinal, a um ser que tenha em si mesmo a razão de sua existência, quer dizer, a um *ser necessário, que exista por si*, e pelo qual todos os outros existam.

Êste ser necessário, que existe por sua própria natureza, e que não pode não existir, é Deus.

2. **Objeção panteísta.** — Os panteístas admitem, efetivamente, êste raciocínio, mas não a sua conclusão. Para êles, *o ser necessário não seria um Deus pessoal, mas o próprio*

mundo, tomado no seu conjunto, e concebido por êles como um ser único e infinito.

Mas esta doutrina vai, evidentemente, contra a razão. Com efeito, *o todo, que é a soma das partes, não pode ser de uma natureza diferente das partes*. Ora, o mundo é composto de sêres contingentes. Logo, êle também é contingente e, assim como cada uma das suas partes, não existe por si mesmo. Portanto, sua existência, para ser inteligível, postula a existência de um ser que existe por si e que é Deus.

§ 4. PROVA PELOS GRAUS DE PERFEIÇÃO DOS SÊRES

208 1. **O argumento.** — Partamos do aspecto de beleza que as coisas manifestam diferentemente. Diremos: se a beleza se encontra em diversos sêres segundo graus diversos, é necessário que ela seja produzida nêles por uma causa única. *É impossível que esta qualidade comum a sêres múltiplos e diversos pertença a êstes sêres em razão de sua própria natureza*, pois, do contrário, não se compreenderia por que a beleza se encontraria nêles, ora em maior, ora em menor quantidade. Êles seriam esta beleza por sua própria essência, quer dizer, necessàriamente a possuiriam perfeita, sem limite, nem restrição. O fato de que há diferentes graus de beleza obriga então a que *os diversos sêres em que descobrimos êstes graus participem simplesmente de uma Beleza que existe fora e acima desta hierarquia de belezas, e que é a Beleza absoluta e infinita.*

Êste argumento se aplicaria vàlidamente a tôdas as perfeições ou qualidades, que podem ser levadas ao absoluto: ser, unidade, verdade, bondade, inteligência e sabedoria. *O primeiro Princípio deve, então, ser necessàriamente Ser perfeito, Unidade absoluta, Verdade, Bondade, Beleza, Inteligência e Sabedoria* infinitas.

2. **Alcance do argumento.** — Êste argumento não exige, apenas, uma Beleza ideal, mas uma *Beleza subsistente*, nem, apenas, uma Verdade ou uma Bondade ideal, mas uma *Verdade* e uma *Bondade subsistente* (e assim por diante para as outras perfeições), quer dizer que êle conduz, como os argumentos precedentes, a um Ser que existe em si e por si, e que é, por

essência, Verdade, Bondade, Beleza, Unidade, etc., absolutas e infinitas.

É que êste argumento, como os precedentes, também é investigação de uma *razão de ser*, a saber, investigação da razão ou da causa da semelhança ou hierarquia dos sêres compostos. Sob êste aspecto, estabelece que *os sêres que possuem graus desiguais de perfeição não têm em si mesmos a razão última desta perfeição*, e que *esta não pode explicar-se senão por um Ser que a possui absolutamente e essencialmente*, enquanto que todo o resto a possui apenas por participação.

§ 5. Prova pela ordem do mundo

209. 1. O argumento.

a) *Princípio do argumento.* A prova pela ordem do mundo (ou argumento das causas finais) se apóia no *princípio de finalidade*, e toma a seguinte forma: *a organização complexa, objetivando um fim, exige uma inteligência ordenadora.* Com efeito, apenas a inteligência pode ser razão da ordem, quer dizer, da organização dos meios objetivando um fim, ou dos elementos tendo em vista o todo que compõem: os corpos ignoram os fins e, por conseguinte, se os corpos ou os elementos corporais conspiram em conjunto, é necessário que sua organização tenha sido obra de uma inteligência.

b) *Forma do argumento.* O argumento parte do *fato da ordem universal.* Esta ordem é evidente: considerado no seu conjunto, o universo nos aparece como uma coisa admiràvelmente ordenada, em que todos os sêres, por mais diferentes que sejam, conspiram para um fim comum, que é o bem geral do universo. Por outro lado, cada um dos sêres que compõem o universo manifesta uma finalidade interna, quer dizer, uma exata apropriação de tôdas as suas partes, objetivando o bem dêste mesmo ser.

Ora, *esta ordem é inteligível ùnicamente pela existência de um princípio inteligente*, que ordena tôdas as coisas a seu fim, e ao fim do todo que elas compõem. É isto que resulta do princípio demonstrado mais acima. *É necessário, então, admitir que existe uma Causa ordenadora do universo.*

210 2. Objeções.

a) *O argumento não conduziria a uma Inteligência infinita.* É a objeção de KANT. O mundo, diz êle, não é infinito, e, se, de fato, fôsse suficiente uma inteligência ordenadora para explicar sua unidade interna, seria suficiente, a rigor, uma inteligência de um poder seguramente prodigioso, mas não formalmente infinito.

A objeção não procede, pois incide no êrro de supor que a ordem do mundo resultaria de uma simples arrumação de materiais preexistentes. Neste caso, uma inteligência não infinita seria uma explicação suficiente da ordem do mundo. Mas tudo muda de figura se a *ordem não é mais do que um aspecto do ser*, sendo uma ordem interna, que resulta da essência e das propriedades mesmas das coisas, ainda mais que o *autor da ordem é, necessàriamente, por isto mesmo, o criador do ser universal*, a um tempo Poder infinito e Inteligência infinita.

b) *Fruto do acaso.* É difícil negar que a ordem reine no mundo. Mesmo os ateus não o contestam. Mas para escapar à conclusão do argumento, afirmam que a ordem do mundo pode ser explicada pelo *acaso*. O mundo atual, dizem êles, é o produto de fôrças inconscientes e fatais; passou por fases extremamente diferentes da que conhecemos, e esta não se perpetuou a não ser graças à harmonia que estas fôrças misteriosas acabaram por gerar fortuitamente.

É fácil ver que esta explicação é, na realidade, fuga de uma explicação. O acaso tem por caracteres a *inconstância* e a *irregularidade*, o que é o contrário mesmo da ordem. O acaso pode, a rigor, explicar uma ordem acidental e parcial, mas não uma ordem que governa inumeráveis casos, e que se perpetua, seja no interior dos sêres, seja em suas relações mútuas, com uma constância invariável.

c) *A evolução.* Invocou-se, também, a evolução, para explicar a ordem do mundo. Mas a evolução, longe de estabelecer a ordem, a supõe, uma vez que se faz de acôrdo com leis e leis necessárias. *A evolução exige*, portanto, *de forma absoluta, uma inteligência.* É que as causas eficientes não excluem

de forma alguma as causas finais: ao contrário, o mecanismo não tem sentido, ou mesmo existência, senão pela finalidade. Por isso, já mostramos (84) que as causas que podem explicar a evolução dos sêres do universo não fazem mais do que obedecer a uma *idéia imanente*, e, por conseguinte, supõem a existência de uma ordem anterior e superior a elas.

Capítulo Terceiro

PROVAS MORAIS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

211 1. **Sentido geral das provas morais.** — As provas morais são assim chamadas porque têm seu ponto de partida na realidade *moral*. Expostas com rigor, não têm menos fôrça que os argumentos metafísicos, aos quais, de resto, estão ligadas. Elas são, por outro lado, particularmente aptas a fazer compreender, *não apenas a que ponto o problema de Deus se enraíza no mais profundo de nosso coração, mas ainda que não há solução* verdadeira e suficiente *senão na crença na existência de um Deus pessoal,* Inteligência e Amor infinitos. Porque, agora, menos do que então, a idéia de um Deus cósmico, alma do mundo, vir-a-ser infinito, lei universal anônima e impessoal, não conseguiria satisfazer a razão nem o coração.

2. **Divisão das provas morais.** — Podem-se reduzir a quatro as provas morais, que comumente se invocam em favor da existência de Deus, a saber: as provas *pela obrigação moral,* — *pelas aspirações da alma* (ou prova psicológica), — *pelo consentimento universal,* — *e pelo fato da experiência mística.*

Art. I. *PROVA PELA OBRIGAÇÃO MORAL*

212 1. **O fato do dever.** — Nossa ação no mundo não se processa e não pode processar-se ao acaso. Ela é dirigida por fins morais, que resumimos na idéia do dever. Ora, *a obediência ao dever é essencialmente a busca perseverante de um ideal de perfeição moral.*

2. O senso do dever. — Mas como poderia êste ideal deixar de ser uma idéia subjetiva do espírito, uma espécie de miragem fabricada pela humanidade? Na verdade, sentimos que, *se não fôsse nada mais do que uma forma subjetiva, não poderia ter o poder de fascinação e, sobretudo, o valor obrigatório que nós lhe reconhecemos.* É necessário, para que a obrigação moral tenha sentido, que manifeste uma ordem de que não sejamos nós os autores, que emane de uma Razão suprema, princípio e fim de nossa natureza. *É também necessário que o ideal seja a um tempo realizado e sancionado por um Bem transcendente,* vivo e pessoal, quer dizer, que represente um Valor absoluto, objetivo, apoiado num Ser que o realize na sua plenitude e lhe assegure o respeito.

ART. II. *PROVA PELAS ASPIRAÇÕES DA ALMA*

213. **1. O fato da inquietação humana.** — O homem é submetido, durante sua vida, a uma espécie de *contradição,* que não cessa de inquietar-lhe a razão e angustiar-lhe o coração: está, por um lado, com tôdas as fôrças de seu ser profundo, ansiando pela posse de uma felicidade perfeita, estável e sem fim, em que se realizariam igualmente a perfeição de sua natureza e a aspiração de seu coração, e, ao mesmo tempo, e por mais que reaja, é vítima da miséria, da doença, da tristeza e, finalmente, da morte.

2. O argumento. — O homem é um ser de inquietude. Mas também possui o sentimento invencível de que a contradição deve ser resolvida, que a morte não pode ser para êle um fracasso radical, um mergulho no vácuo. Neste sentimento, não há simplesmente um protesto da sensibilidade, que se insurge ante a dissolução do ser corporal, mas, muito mais ainda, um protesto da razão.

O universo físico manifesta, com efeito, uma ordem evidente; um determinismo rigoroso regula o seu curso e reúne seus elementos, de maneira que faça dêles um cosmos, um mundo (etimològicamente, uma coisa ordenada e harmoniosa). Se assim é, *como seria possível que a desordem e o absurdo reinas-*

sem na ordem moral, e que aí reinassem duplamente, de início, pelo aniquilamento de um ser inteligente e livre, que, com tôdas as fôrças de seu coração, aspira a viver infinitamente e gozar de uma felicidade pura, sem poder encontrar no mundo, nem nos prazeres, nem na arte, nem na ciência, nada que o satisfaça plenamente, — depois, pelo revés que a justiça sofreria se uma outra vida, além da morte, não viesse restabelecer, em favor do justo, um equilíbrio que não se realiza no mundo?

É, portanto, *impossível admitir que o mundo, ordenado e racional na ordem física, seja lançado ao absurdo na ordem moral*. Isto equivale a dizer que a ordem moral supõe e exige a um tempo um *Bem supremo*, que satisfaça os profundos desejos do coração humano, e uma *Providência*, que assegure a realização de uma soberana e incorruptível justiça.

ART. III. *PROVA PELO CONSENTIMENTO UNIVERSAL*

214. 1. O fato do consentimento universal. — A idéia de Deus não é uma idéia reservada aos filósofos e aos sábios, nem uma noção moderna, nem um elemento da civilização ocidental. É uma *idéia universal, no tempo e no espaço*. Em tôdas as latitudes e tôdas as culturas, desde as origens até os nossos dias, os homens, sábios ou ignorantes, afirmaram sua crença na existência de um Chefe soberano do universo. Nem as mitologias, tantas vêzes estranhas em que se exprimiu a crença em Deus, nem o ateísmo, pretenso ou real, que se encontra na história, sobretudo contemporânea, podem valer contra *o fato do consentimento moralmente unânime do gênero humano*. Ora, êste fato deve ser explicado.

2. Sentido e alcance do argumento. — Não se pode dizer simplesmente que a universalidade da crença em Deus prova a existência de Deus. Até COPÉRNICO, os homens acreditavam unânimemente que o sol girava em tôrno da terra: isto não provava de forma alguma a realidade de um tal movimento. Mas esta unanimidade provava suficientemente que razões sérias e graves (a saber, as aparências, que até COPÉRNICO e GALILEU, nada permitia retificar) existiam em favor de uma tal opinião.

Assim também ocorre no caso da universalidade da crença na existência de Deus. *Esta universalidade significa que há razões poderosas e acessíveis a tôdas as inteligências, em favor da crença em Deus.* Por isso, enquanto não se conseguir mostrar que estas razões são desprovidas de valor, poder-se-á estimar que a crença em Deus resulta do exercício normal do pensamento humano, que obedece às exigências racionais. Mas vê-se também daí que é menos a universalidade da crença como tal que serve de argumento, do que a *presunção de que uma evidência objetiva age neste ponto* para realizar o consentimento universal.

ART. IV. *PROVA PELA EXPERIÊNCIA MÍSTICA*

215 1. **O fato da experiência mística.** — Grandes almas religiosas — SÃO PAULO, SÃO FRANCISCO DE ASSIS, SÃO JOÃO DA CRUZ, SANTA TERESA, MARIA DA ENCARNAÇÃO, etc. — afirmaram ter entrado em *contato experimental com Deus,* de uma forma que ultrapassa seguramente os meios humanos de expressão, mas em que desfrutaram da irresistível evidência da presença de Deus. Pode-se, decerto, atribuí-lo a uma ilusão. Mas é necessário considerar, também, tudo o que esta explicação acumula de dificuldades, uma vez que se trata de espíritos lúcidos e sãos, de caracteres de uma retidão e lealdade absolutas, de pessoas cuja vida foi de uma prodigiosa fecundidade para o bem.

2. **O argumento.** — O argumento que se baseia no fato místico consistirá em dizer que *tôda esta experiência do divino,* que culmina nos grandes místicos cristãos, é *absolutamente inexplicável sem recorrer a Deus.* Pode-se, é verdade, admitir que tal ou qual místico errou. Mas seria realmente impossível que todos se enganassem, e nos enganassem, falando, com tanta fôrça e convicção, das mesmas realidades sobrenaturais que conheceram por experiências absolutamente pessoais e incomunicáveis.

É forçoso, então, concluir, diz BERGSON, que existe, na unanimidade dos grandes místicos cristãos, para descrever suas experiências, "o sinal de uma identidade de intuição" ou, mais

exatamente, de uma identidade de experiência, que não se explica exatamente a não ser *"pela existência real do Ser com o qual (os místicos) acreditam comunicar-se"*.

3. **Alcance do argumento.** — Êste argumento, contudo, não parece constituir uma prova verdadeira. Porque, se a experiência mística não vale, para seus próprios beneficiados, a não ser na medida em que a interpretam pela noção de Deus que já possuíam pela razão e pela fé, é evidente, com mais forte razão, que *o testemunho dos místicos não terá valor e fôrça probatória a não ser para aquêles que já admitem, pela razão e pela fé, a existência de um Deus pessoal.*

CAPÍTULO QUARTO

CONCLUSÃO SÔBRE AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

216 1. **O ponto de vista comum a tôdas as provas.** — Tôdas as provas da existência de Deus são *aplicações do princípio de razão suficiente*: qualquer coisa tem sua razão, ou em si, ou numa outra. Em outras palavras: o mais não pode sair do menos, nem o ser do nada. Cada prova, compreendendo um ponto de vista particular, precisa a aplicação do princípio de razão, no domínio da contingência, no do movimento, no das causas finais, nos domínios da obrigação moral, das aspirações do homem e do consentimento universal. Cada vez, o princípio de razão obriga a concluir pela existência de um Ser existente por si, primeiro motor universal, inteligência infinita, princípio e fim da ordem moral, absoluta perfeição.

2. **Cada prova é suficiente para provar Deus.** — Não é, pois, necessário recorrer a tôdas as provas juntas. *Cada uma, por si mesma, conduz-nos a Deus e envolve tôdas as outras.* Assim, como já mostramos, quem diz *primeiro motor imóvel*, diz *absoluta perfeição, ser incriado e eterno*, e *causa universal*, não apenas do movimento, mas *do ser*, se é verdade que o movimento, quer dizer, a transformação, manifesta a insuficiência radical do ser.

Mas cada uma destas provas tem a vantagem de colocar em relêvo um aspecto da causalidade divina e mostrar que, qualquer que seja o ponto de vista que se adote, o mundo não tem razão suficiente a não ser em Deus, se bem que não haja escolha entre estas duas conclusões: *ou Deus, ou o absurdo total.*

3. **Espontaneidade da crença em Deus.** — A conclusão a que chegamos não é exclusivamente fruto de uma demonstração científica tal, que os filósofos, por uma preocupação extrema de precisão, ou para responder a diversas dificuldades, foram levados a formular. *A certeza da existência de Deus não depende da perfeição científica das provas que se possam fornecer a êste respeito.* Ao contrário, a prova necessária a qualquer homem para adquirir uma plena certeza é tão fácil e tão clara que é perceptível, apesar dos processos lógicos que utiliza, e que os argumentos cientìficamente desenvolvidos, muito longe de darem ao homem a primeira certeza da existência de Deus, não podem ter como resultado senão esclarecer e fortificar a que já existe.

217 4. **Existe uma intuição da existência de Deus?** — Esta espontaneidade da crença na existência de Deus explica que se possa tão freqüentemente falar de *intuição da existência de Deus* (da *existência* de Deus, dizemos, quer dizer, desta verdade que *Deus existe,* — e não do próprio Deus). Parece, com efeito, que a argumentação em favor da existência de Deus se baseia numa intuição primitiva e universal, aquela mesma pela qual, como já vimos (176), apreendemos, imediatamente e sem raciocínio, no real objetivo, as leis universais do ser e, em seguida, as condições absolutas da inteligibilidade do ser.

Pode-se explicar assim a um tempo a *rapidez da inferência* pela qual a inteligência humana conclui a existência de Deus e a *universalidade desta inferência.* Num certo sentido, ela é tão natural e invencível quanto a intuição do ser inteligível e dos princípios universais do ser.

SEGUNDA PARTE

A NATUREZA DE DEUS

Capítulo Primeiro

OS ATRIBUTOS DIVINOS EM GERAL

Art. I. *NOÇÃO DOS ATRIBUTOS DIVINOS*

218 **1. Definição.** — Os atributos divinos não são mais do que as *perfeições de Deus, como a razão as pode conhecer.* Com efeito, as diversas provas da existência de Deus nos conduziram uma a uma a algum aspecto particular de Deus: primeiro motor imóvel, existente por si, soberana perfeição, etc. Elas nos fizeram conhecer, portanto, de uma certa maneira, não apenas a existência de Deus, mas ainda a sua natureza.

2. Como conhecemos a natureza divina? — Não podemos elevar-nos, apenas pelas fôrças da razão, a conhecer a natureza divina no que a constitui pròpriamente. *Nós só a conhecemos por seus efeitos.* Sem dúvida, os efeitos trazem sempre alguma semelhança com a causa: é por isso que nosso conhecimento da natureza divina é real. Mas é imperfeito, porque não se conhece perfeitamente uma coisa a não ser que a conheçamos em si mesma.

Art. II. *PODEMOS CONHECER A NATUREZA DIVINA*

219 Certos filósofos sustentaram que a natureza divina permaneceria absolutamente *desconhecida* para nós, porque nossa razão está limitada ao finito e ao relativo, e o infinito e o absoluto escapam-lhe totalmente.

Responde-se a esta objeção pelas observações seguintes:

1. Deus é incompreensível. — Porque, de qualquer maneira que o consideremos, êle é o Ser infinito. Ora, nossa inte-

ligência, essencialmente limitada, não pode compreender, quer dizer, abraçar, abarcar o Infinito, assim como não podemos, com os braços, abarcar uma montanha. Por todos os lados, *Deus ultrapassa infinitamente nossa inteligência,* e tudo o que podemos conhecer e dizer a Seu respeito não é mais do que um esbôço em relação ao que *Êle* é.

2. **Deus não é incognoscível.** — Porque o conhecimento que temos dÊle, se não é perfeito, é contudo um *conhecimento verdadeiro.* A ciência está longe de conhecer o mundo de uma maneira perfeita e adequada; ela tem, no entanto, a pretensão legítima de descobrir para nós, em parte, a natureza e as suas leis. Da mesma forma, se não podemos, com os braços, abarcar uma montanha, podemos, ao menos, pela vista, ter dela um conhecimento parcial.

3. **Sabemos que nosso conhecimento de Deus é imperfeito.** — Isto nos preserva de certos erros. Não concebemos, com efeito, a natureza divina pelo modêlo da nossa: não tomamos Deus a nossa semelhança. Deus, dizemos nós, deve ter tôdas as perfeições que se encontram nos efeitos de seu poder, porque não pode existir menos na causa do que nos efeitos. Mas estas perfeições das criaturas são perfeições relativas, misturadas com imperfeições. Devemos, então, atribuindo-as a Deus, negar tudo o que as limita (*via de eliminação*) e elevá-las ao infinito (*via de eminência*).

Desta sorte, atribuímos a Deus as perfeições das criaturas apenas por *analogia* (190), quer dizer, afirmando que as semelhanças deixam subsistir as diferenças infinitas, e que, por exemplo, a inteligência, a liberdade, a bondade não são em Deus apenas *superiores* ao que são no homem, mas ainda *de uma outra ordem.*

4. **Os atributos divinos não introduzem em Deus nenhuma composição.** — É realmente nossa maneira discursiva de pensar que nos faz conceber êstes atributos como distintos entre si. Mas corrigimos o que há de inexato nesta concepção dizendo que *os atributos divinos não são na realidade senão os diferentes aspectos da essência perfeitamente simples de Deus.*

Capítulo Segundo

ATRIBUTOS ENTITATIVOS

220 Chamam-se *atributos entitativos* (ou metafísicos) aquêles que se referem ao próprio ser de Deus. Êstes atributos são os seguintes:

1. **Simplicidade.** — Deus não é composto de partes, nem quantitativas, nem metafísicas, nem mesmo lógicas. Com efeito, tôda composição supõe imperfeição, pois o composto depende necessàriamente dos elementos ou das partes que o constituem; êle é, portanto, em relação a seus componentes, um ser secundário e derivado. Ora, Deus é o ser absolutamente primeiro. Logo, não é composto de forma alguma. E, portanto, é perfeitamente simples.

2. **Infinitude.** — Deus é infinito, quer dizer, *sem limite no seu ser,* uma vez que é o Ser por si, quer dizer, o ser que existe por sua própria essência. Com efeito. De onde lhe poderia vir um limite qualquer? Não poderia vir de uma vontade estranha, uma vez que nada existe acima de Deus, que de nada depende e tudo dÊle depende. — Não poderia vir, além disto, de sua própria vontade, pois Deus não se fêz a si mesmo. — Enfim, não pode vir de sua própria essência ou natureza, pois esta essência resume tôdas as perfeições e exclui tôda imperfeição, portanto, todo limite.

3. **Unicidade.** — A unidade que está agora em questão, não é a que resulta da indivisão do ser em si mesmo (192). Já sabemos que Deus, sendo infinitamente simples, é por isto mesmo infinitamente uno. Trata-se agora de mostrar que Deus é único, quer dizer, que não pode existir mais do que um único Deus.

Isto resulta do fato de que *o conceito de dois sêres infinitamente perfeitos é contraditório.* Com efeito, Deus é tudo o que é, por sua própria divindade, quer dizer, por sua natureza. Ora, o que torna um ser tal é incomunicável e não poderá, por conseguinte, multiplicar-se: se um homem fôsse *um tal homem* pela própria natureza humana, e não (como é o caso) pelas qualidades individuais que o distinguem dos outros homens, êle não constituiria senão um único ser com a humanidade; seria a própria humanidade, e não poderia existir outro homem além dêle. Assim, *Deus, sendo a própria natureza divina, não pode existir mais que um só Deus.* — A unicidade divina pode ainda ser demonstrada pela absoluta perfeição da divindade. *Se existissem vários deuses, êles difeririam necessàriamente entre si.* Ora, esta diferença exigiria que um possuísse o que faltasse a outro, que não seria então absolutamente perfeito e, por conseguinte, não poderia ser deus, — ou, então, que a ambos faltasse alguma perfeição possuída pelo outro, e, neste caso, nenhum possuiria a perfeição infinita, quer dizer, nenhum seria Deus.

4. **Imensidade.** — Etimològicamente, é imenso o que não pode ser medido, e a imensidade é um *atributo divino que exclui de Deus tôda possibilidade de ser circunscrito ou limitado por qualquer coisa que seja.* Êste atributo decorre imediatamente da infinitude divina: o que é infinito não pode ser limitado por nada.

A ubiqüidade, ou presença de Deus em tôdas as coisas, não se realiza senão pela criação do mundo. *Deus está presente ao universo e a cada parte do universo*, que êle conserva pela ação contínua de seu poder.

5. **Eternidade.** — Deus é eterno, uma vez que existe pela própria necessidade de sua natureza. Por outro lado, começar a ser é uma imperfeição que não se poderia atribuir, sem cair no absurdo, ao Ser infinitamente perfeito.

A eternidade divina exclui a transformação e a sucessão. Ela não é um desenrolar de estados diversos e sucessivos, mas pròpriamente a *posse total e perfeita de uma vida infinita.* Não existe nela, portanto, nem passado, nem futuro: ela é um presente perpétuo.

Capítulo Terceiro

ATRIBUTOS OPERATIVOS

221 Deus é um Ser espiritual. Devemos, então, atribuir-lhe as operações dos sêres espirituais, quer dizer, as operações da *inteligência* e da *vontade*.

Art. I. *A INTELIGÊNCIA DIVINA*

1. **A ciência divina.** — Em Deus, tudo é infinito. Devemos admitir, então, que Deus é uma inteligência infinita e possui uma *ciência infinita*, a saber, não apenas a ciência de tudo o que foi, é ou será, mas ainda de tudo o que é possível. *Deus conhece em sua essência a multiplicidade infinita dos sêres que poderia chamar para a existência*, como tantas outras participações desta essência.

2. **Objeto da ciência divina:**

a) *A Essência de Deus* é o primeiro objeto da ciência divina, objeto sempre presente ao Pensamento divino, com o qual se identifica.

b) *Todos os sêres.* Deus conhece todos os sêres reais do passado, do presente e do futuro, assim como todos os possíveis. *Todos êstes sêres*, reais ou possíveis, *Deus os conhece como imagens mais ou menos afastadas de si mesmo* e os conhece na sua própria essência.

3. **Modo da ciência divina.** — Deus, para saber, não tem necessidade de raciocínio, pois o raciocínio é a imperfeição de uma ciência que se faz pouco a pouco, e que supõe, portanto,

ignorância. *Deus tudo vê por uma intuição única,* com um único olhar, e seu pensamento penetra até o fundo mais íntimo dos sêres.

ART. II. *A VONTADE DIVINA*

222 **1. O amor divino.** — A vontade, como dissemos (147), é uma inclinação para o bem apreendido pela inteligência. Esta inclinação deve existir em Deus e levá-lo a amar o bem que conhece.

2. Objeto do amor divino.

a) *Deus ama a si mesmo da mesma forma que se conhece,* quer dizer, infinitamente. Êle, com efeito, é o bem perfeito, que não pode deixar de amar, e em cujo conhecimento encontra uma felicidade infinita.

b) *Deus ama todos os sêres que criou,* enquanto e na medida em que êles participam de sua infinita perfeição, quer dizer, na medida em que imitam sua essência divina.

3. Modo da vontade divina. — A vontade divina não conhece nenhum limite e está livre de qualquer entrave. *Deus pode tudo o que quer.* Por vêzes, acrescenta-se: salvo aquilo que implica contradição. Mas o contraditório, não sendo senão um não-ser, não poderia limitar realmente a onipotência divina.

É igualmente evidente que Deus não pode querer o mal moral. Êste, tomado absolutamente, não poderia definir-se a não ser como a negação de Deus. Ora. Deus, sendo o Ser necessário, não pode negar-se ou renegar-se a si mesmo.

4. Conclusão sôbre os atributos divinos. — Todo êste estudo sôbre os atributos divinos deve deixar-nos o *sentimento muito acentuado de nossa insuficiência e de nossa impotência para pensar em Deus em si mesmo.* E eis o ponto mais alto de nosso conhecimento de Deus, uma vez que nisto nós reconhecemos a transcendência infinita do Ser, sem têrmo de comparação com os sêres da criação.

TERCEIRA PARTE

DEUS E O MUNDO

Os diferentes problemas provenientes das relações de Deus e do universo são os da *distinção de Deus e do mundo*, — da *criação* — da *Providência.*

CAPÍTULO PRIMEIRO

DISTINÇÃO DE DEUS E DO MUNDO

ART. I. *O PANTEÍSMO*

223 1. **As diferentes formas do panteísmo.** — A existência de um Deus pessoal, absolutamente distinto do universo, é contestada pelo panteísmo (etimològicamente: Deus é o Todo, ou o Todo é Deus). Podem-se distinguir três formas diferentes, sob as quais o panteísmo foi proposto pelos filósofos:

a) *Panteísmo emanatista.* Esta concepção é a de PLOTINO, segundo a qual Deus, ou *o Uno primitivo, gera necessàriamente, em virtude de sua própria natureza, todos os sêres do universo.* Todo o universo emana (ou sai), pois, de Deus e não é mais do que uma espécie de explicitação de Deus. Êste panteísmo absorve Deus no mundo.

b) *Panteísmo realista.* SPINOZA repudia o sistema emanatista, que lhe parece não salvaguardar bastante a absoluta identidade de Deus e do mundo. Para SPINOZA não existe senão uma única Substância, *um único Ser, de que o universo e os sêres singulares que o compõem são apenas a manifestação.* Poder-se-ia dizer que não são mais do que fenômenos de Deus. SPINOZA absorve, então, o mundo em Deus.

c) *Panteísmo evolucionista.* É a doutrina daqueles para quem *Deus está no têrmo da transformação universal.* Deus não é, mas se faz. Ou, se êle é, não é mais do que a fôrça imanente que move o mundo pelo interior e dirige a sua evolução. Esta doutrina foi, por sua vez, proposta sob formas

diversas, sobretudo pelos filósofos alemães do século XIX (FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHOPENHAUER).

224 **2. Discussão do panteísmo.** — De qualquer forma que se apresente, o panteísmo não apenas se exclui pelos resultados positivos da demonstração da existência de Deus e dos atributos divinos, mas ainda encerra em si mesmo uma tal soma de dificuldades que não chega mesmo a propor-se de uma forma inteligível. Assinalemos as principais dificuldades.

a) *O panteísmo é contraditório em si mesmo.* Com efeito, identifica o perfeito e o imperfeito, o finito e o infinito, o contingente e o necessário. Um único e mesmo ser não pode estar submetido à desgraça lógica de ter *atributos* tão *incompatíveis entre si.* Um círculo quadrado seria mais fácil de conceber.

b) *O panteísmo vai contra a experiência.* A experiência nos impõe, com a mais expressa evidência, o sentimento de nossa personalidade, quer dizer, de nossa qualidade de *sujeitos autônomos, livres e responsáveis.* Ora, como seria êste sentimento possível se não fôssemos realmente distintos de Deus, ou se Deus fôsse real apenas em nós e para nós?

c) *O panteísmo se choca com a realidade moral.* Êle termina fatalmente por justificar tudo o que é. *Se tudo é Deus, ou se Deus se confunde com o mundo, tudo o que ocorre é a um tempo necessário e bom.* A distinção do bem e do mal fica sem sentido (e inexplicável) e ao mesmo tempo se esvanece a idéia de responsabilidade pessoal.

d) *O panteísmo evolucionista faz surgir o ser do nada.* A idéia de um Deus que se faz pouco a pouco, pela ação do vir-a-ser universal, consiste em colocar o menos como fonte do mais, o nada como o princípio do ser, sem falar do *absurdo que existe em supor uma ordem que se faz sòzinha,* uma evolução que se desenrola por si mesmo, sem ser governada nem dirigida. É muito pouco dizer que estas teorias são falsas. Elas são literalmente impensáveis.

ART. II. *IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA*

225 Devemos, então, restringir-nos às provas pelas quais Deus nos aparece como absolutamente distinto do universo e trans-

cendendo êste universo. Mas, de uma parte, convém compreender bem que a transcendência de Deus não suprime a imanência (ou presença) de Deus no universo, e, de outra parte, é necessário compreender exatamente o alcance destas noções de transcendência e imanência.

1. **A imanência divina.** — *Deus,* sendo necessàriamente primeiro Princípio, Causa universal, *deve estar presente a tudo o que é,* e deve mesmo estar *mais presente nos sêres do que êles em si mesmos,* uma vez que êles não existem e não subsistem senão pelo efeito de um contínuo influxo do poder criador. Devemos, por isso, dizer, com tôda a verdade, com SÃO PAULO, que "em Deus temos a vida, o movimento e o ser".

A imanência não deve ser então imaginada como uma espécie de mistura do Ser divino com as coisas criadas. É necessário concebê-la como um *modo de presença espiritual, irredutível às presenças corporais, e por isto mesmo infinitamente mais profunda e mais envolvente.*

2. **A transcendência divina.** — A imanência divina não deve fazer negligenciar a transcendência, quer dizer, a *absoluta independência de Deus em relação ao mundo, e o soberano domínio de Deus sôbre todo o universo.* É então necessário preservar-se de representar a transcendência divina como uma exterioridade espacial e material, como se a absoluta distinção de Deus e do mundo implicasse numa justaposição do mundo e de Deus. A noção de transcendência não significa nada disto, mas essencialmente a *independência absoluta, a perfeita asseidade* de Deus (ou propriedade de existir necessàriamente, por si, *a se*).

3. **Imanência e transcendência são igualmente necessárias.** — Com efeito, imanência e transcendência são dois aspectos igualmente inevitáveis de uma noção de Deus conforme ao que exigem a um tempo a experiência e a razão. *Sem a imanência, Deus seria estranho ao universo,* e Êle não seria, por conseguinte, nem infinito, nem perfeito: a idéia de Deus se torna contraditória. *Sem transcendência, Deus é idêntico ao universo,* e de novo aparece como imperfeito, potencial e em transformação. A noção de Deus se torna ainda contraditória.

ART. III. *DEUS É UM SER PESSOAL*

226 **1. Noção de um Ser infinito pessoal.** — Tudo o que acabamos de ver nos leva a reconhecer que Deus, se existe, não pode ser senão o Ser infinito, radicalmente distinto do universo que criou e que conserva por um ato de vontade livre, e, por conseguinte, que Deus é um Ser que chamamos, por analogia, *pessoal*, quer dizer, um *Ser subsistente, inteligente e livre.*

Como, de resto, seria possível que o Princípio de que procedem, no universo, os sujeitos inteligentes e livres, as almas que aspiram a gozar da verdade absoluta e da felicidade sem fim, fôsse alguma realidade impessoal inconsciente e dominada por um determinismo fatal? Haveria aí uma insustentável contradição.

227 **2. O antropomorfismo.** — Não podemos escapar, desde que pensemos em Deus e falemos de Deus, ao antropomorfismo, uma vez que não podemos pensar em Deus e falar de Deus a não ser com o auxílio de conceitos, tomados do sensível. O antropomorfismo, por outro lado, pode ser precioso para a consciência religiosa, uma vez que dá um certo ponto de apoio à alma humana, que tem necessidade de *imaginar* aquilo que pensa. Mas é *necessário que êle se conheça como tal, e que o neguemos ao utilizá-lo.* Deus não é Ser pessoal como nós; Êle não tem corpo; a inteligência e a vontade não são, nÊle, o que são em nós. E, nÊle, não existem senão distinções virtuais, apoiadas na infinita riqueza de sua essência, mas transformadas por nossa razão discursiva em multiplicidade real. *Deus nos ultrapassa ao infinito.*

CAPÍTULO SEGUNDO

A CRIAÇÃO

228 Do que precede, resulta com evidência que Deus, sendo radicalmente distinto de um universo que não tem e não pode ter em si mesmo sua razão suficiente, deve ser o *criador* dêste universo. *O fato da criação não está então mais em questão, mas ùnicamente o modo da criação.* Temos apenas que precisar, então, a noção de criação, e a que lhe é conexa, de conservação.

ART. I. *A NOÇÃO DE CRIAÇÃO*

1. Que é criar?

a) *Criar é fazer alguma coisa do nada.* Tal é o *sentido próprio* da palavra criação. A produção de uma forma nova numa matéria preexistente não se chama senão impròpriamente criação. Na realidade, a forma não é tirada do nada, assim como a matéria. Existe simplesmente *transformação.* Criar é privilégio de Deus, pois a criação pròpriamente dita exige uma potência infinita.

b) *Criação e princípio.* É capital compreender que *a idéia de criação não está necessàriamente ligada à de um tempo inicial.* Ao contrário, ela faz abstração completa da idéia de princípio temporal. Não significa mais do que a *absoluta dependência do mundo, até o fundo do ser, em relação a Deus.*

Na realidade, o mundo, por ter sido criado, tendo tido ou não um primeiro instante *temporal,* não cessa de começar. *Não existindo por si mesmo, mas apenas pela virtude criadora de Deus, e isto em cada instante de sua duração, ao mesmo tempo*

em seu todo e em cada um de seus elementos, está na sua essência começar sempre. A hipótese da eternidade do mundo não suprime esta necessidade: se o mundo não tivesse princípio *temporal,* não cessaria por isto mesmo de ser a cada instante criado por Deus, e, por conseguinte, de receber de Deus o ser que tem (o que é pròpriamente começar) (205). — Vê-se ao mesmo tempo como, ainda nesta hipótese, a idéia de eternidade não poderia aplicar-se realmente ao mundo, porque, como vimos (220), a eternidade exclui a transformação e a sucessão (quer dizer, *qualquer espécie de princípio*). Apenas Deus é eterno. Eis por que, se o mundo não tivesse instante inicial, poder-se-ia falar de sua *perpetuidade,* mas não de sua eternidade.

c) *Criação e duração.* A noção de criação (na hipótese em que o mundo tivesse um instante inicial) não implica de forma alguma a idéia de uma *duração vazia,* que precedesse a duração concreta e a existência real. Na realidade, *o tempo é coextensivo do real criado*: se o universo teve um instante inicial, o tempo começou com êle, e, mesmo, de conformidade com o que já vimos, estudando o tempo (74), o tempo deve ser tomado como *lògicamente* posterior ao mundo como substância móvel, uma vez que não é fundamentalmente senão uma seqüência do movimento.

Se, então, o mundo teve um princípio temporal, antes do mundo nada existia, nem ser do mundo, nem duração temporal, nem vazio, nem matéria preexistente. *O ser universal, na sua substância, e todos os atributos que a afetam, compreendido aí o tempo, nasceram de um ato absoluto e intemporal de Deus.*

2. Modo da criação. — Só se pode conceber a origem do mundo, quando se parte da idéia de criação, de duas maneiras: *ou Deus tirou o mundo do nada absoluto, ou o fêz de uma parte de sua substância.*

Esta segunda hipótese fica excluída pela refutação do panteísmo emanatista (224). É absurdo pensar que Deus tenha podido fazer o mundo de uma parte de sua substância, pois Deus é um ser espiritual e perfeitamente simples. Não pode

pois ter formado de sua substância um mundo material, composto e perecível.

É, portanto, necessário admitir que *Deus criou o mundo, e que Êle o criou do nada.* Porque, se quiséssemos supor uma substância preexistente, da qual Deus tenha formado o mundo, o problema apenas se apresentaria de novo: esta substância preexistente ao mundo, de onde vem? Ou Deus tirou-a do nada absoluto, ou a formou de sua própria substância. Como é absurda esta segunda hipótese, não resta mais do que a criação *ex nihilo.*

3. **Liberdade da criação.** — O ato criador é livre. Isto é uma *conseqüência necessária da natureza de Deus.* Se Deus é o Ser perfeito e infinito, não pode submeter-se a uma necessidade de produzir o ser, porque isto suporia que estivesse dominado quer por uma fôrça exterior a Êle, quer por um determinismo interno, o que é incompatível com a noção de Ser perfeito e infinito.

ART. II. *OBJEÇÕES CONTRA A CRIAÇÃO*

229 As observações que precedem permitirão resolver as dificuldades que se levantam, por vêzes, contra a noção de criação.

1. **A eternidade do mundo e a idéia de criação.** — Uma objeção corrente consiste em dizer que, se o mundo é eterno, a criação se torna inútil, no sentido de que a *existência do mundo* não tem necessidade de ser explicada.

Esta objeção, como se vê, procede de uma noção errônea da criação, que liga indevidamente esta a um comêço temporal. Precisemos então que a *hipótese da eternidade do mundo não suprimiria a necessidade da criação*, porque o que impõe admitir a criação do mundo não é o fato de haver começado após não ter existido (o que é a *verdade de fato*, mas que nós ignoraríamos sem a Revelação), é antes de tudo o fato de que o *mundo não tem em si mesmo a razão de sua existência*, quer dizer, que êle é contingente, como já mostramos no estudo das provas da existência de Deus (207). Se, então, por hipótese, o mundo fôsse eterno, não seria menos dependente de Deus eternamente,

quer dizer, criado por Deus, até o íntimo do seu ser, e isto em cada momento de sua duração, e em cada um dos sêres singulares que o compõem.

2 **A objeção de que, do nada, nada se tira.** — A objeção baseada neste axioma dirige-se não mais simplesmente contra o fato da criação, mas contra a própria idéia de criação. Esta seria ininteligível.

Aqui, ainda, a resposta à objeção resultará do exato entendimento da noção de criação. Com efeito:

a) *A criação é incompreensível, mas não ininteligível.* A criação, no sentido próprio da palavra, ultrapassa evidentemente o alcance de nossa inteligência, uma vez que se trata de uma atividade que é privilégio de Deus, enquanto exige um poder *infinito.* Mas a idéia de criação não é ininteligível, quer dizer, absurda. Ao contrário, a *idéia de criação é, antes de mais nada, inteligível por si mesma,* uma vez que atribui a Deus a onipotência que pertence lògicamente e necessàriamente ao Ser perfeito e infinito, — ela é, *por outro lado, fonte de inteligibilidade,* uma vez que, por ela, o universo se explica ante a razão, a um tempo na sua existência e em suas propriedades. Inversamente, *a negação da criação equivale a elevar o absurdo a lei universal.* A razão, repugna êste suicídio.

b) *Sentido de expressão "ex nihilo".* Quando se diz que do nada não pode vir coisa alguma, não haverá êrro em dizer que o nada não é uma causa ou uma matéria. Mas a noção de criação não supõe que o ser venha do nada, mas que venha *após* o nada. Na realidade, vem de Deus e de seu poder infinito. *Deus não fêz o mundo do nada, como uma matéria preexistente,* mas o fêz, absolutamente, pelo seu poder.

ART. III. *A CONSERVAÇÃO DO MUNDO*

230 1. **A noção de conservação.** — Já vimos (203) que a permanência dos sêres contingentes na existência não se explica adequadamente pelo fato de que a existência e a vida lhes foram transmitidas. A todo momento, êstes sêres e o universo inteiro dependem da Causa primeira: *é esta dependência, que não é mais do que a continuação do ato criador, que se chama*

conservação. A atividade criadora de Deus não cessa, pois, de penetrar até a raiz mesma de nosso ser, para mantê-lo na existência.

2. Conservação e duração. — A conservação, do ponto de vista divino, não é um ato temporal: ela se confunde com o ato criador, que não está no tempo. Mas, *de nosso ponto de vista, ela é o aspecto temporal sob o qual se traduz para nós,* que estamos no tempo, *o ato único pelo qual Deus nos cria.*

CAPÍTULO TERCEIRO

A PROVIDÊNCIA

ART. I. *NOÇÃO DE PROVIDÊNCIA*

231 **1. Definição.** — Tudo quanto dissemos até agora de Deus volta a afirmar a realidade da Providência divina, isto é, da *ação que Deus exerce sôbre a criatura para conservá-la e dirigi-la para seu fim com sabedoria e bondade, segundo a ordem que estabeleceu na criação.* Deus, com efeito, é infinitamente *sábio*, e a sabedoria exige que Êle vele sôbre o mundo que criou, para conduzi-lo ao fim que lhe determinou, — Deus é infinitamente *bom*, e sua bondade exige que êle estenda a proteção de seu amor sôbre as criaturas que são o fruto de seu amor, — Deus é infinitamente *poderoso*, e seu poder quer que êle governe soberanamente a obra saída de suas mãos.

2. Modo da Providência.

a) *A Providência e a natureza das coisas.* A providência não pode de nenhuma forma ser concebida como uma ação caprichosa, que modificaria arbitràriamente o curso das coisas. Deve ser interpretada como a *ação de uma Vontade soberana e infinitamente sábia, conforme à natureza de cada criatura, e, por conseguinte, no homem, à liberdade*: ação cuja essência é orientar o curso das coisas em busca do bem de tôdas as criaturas, como o definem sua posição e sua função na arquitetura universal.

b) *A Providência e a atividade das criaturas.* A ação providencial sustém (salvo o caso do milagre) *a atividade das criaturas e não se justapõe a essa atividade.* Ela a utiliza e a

penetra, como a vida utiliza o mecanismo e penetra a matéria. Está em tôda parte e em tudo, nas revoluções das esferas e no desenvolvimento dos germes, na vida e no movimento de nosso coração, nas aspirações de nossa alma e nos impulsos de nossa boa vontade. *O universo inteiro, em tudo o que contém e em cada um de seus instantes, não é mais do que a manifestação visível do Amor.*

232 3. O milagre.

a) *Definição.* A palavra milagre significa *etimològicamente*: uma *coisa maravilhosa, que provoca o espanto e a admiração,* geralmente porque a sua causa é desconhecida. Quando se diz: "aquilo foi milagre", quer-se dizer que o acontecimento é impossível de ser explicado por uma causa ordinária. — *No sentido próprio,* chama-se milagre *todo fato sensível e extraordinário produzido por Deus fora do curso ordinário das coisas.* O milagre é então um fato insólito, não no sentido de que deveria ser raro, mas no sentido de que exclui tôda explicação pelo curso *ordinário* da natureza.

b) *Possibilidade do milagre.* O milagre é possível. Êle *está concorde com as leis da natureza,* que dependem do autor da natureza. — Está também *concorde com Deus,* a quem não contradiz nem a sabedoria, nem a imutabilidade, uma vez que *o milagre,* se altera a ordem da natureza sensível, *cai na ordem total, que é espiritual, e foi previsto por Deus como um elemento desta ordem.*

ART. II. *O PROBLEMA DO MAL*

233 1. A existência do mal e a Providência. — A existência do mal no mundo é freqüentemente invocada para negar a existência de Deus ou a realidade da Providência divina.

a) *A existência de Deus e a realidade do mal.* A negação da existência de Deus, longe de resolver o problema do mal, vai torná-lo completamente insolúvel. Com efeito, se os males que sofremos não tivessem remédio nem compensação, o mundo seria definitivamente absurdo, privado de sentido e radicalmente mau. Mas, neste caso, como compreender a ordem física que

reina no mundo? *Se existe uma ordem física, como não existirá, com mais forte razão, uma ordem moral?* (213) Ou seja: como o mal não teria sentido nem explicação?

b) *O dualismo maniqueísta.* A explicação do mal não poderá ser procurada na hipótese de que existiria um Princípio do mal ao lado ou em face de um Princípio do bem, como supuseram os maniqueístas (discípulos de MANÉS ou MANI, no século III de nossa era). *A hipótese dualista é refutada*, por um lado, *pela unidade interna do universo* (209) e, por outro lado, *pelo que encerra de ininteligível, supondo dois Princípios absolutamente primeiros*, autônomos e infinitos que se limitariam reciprocamente (220).

234 2. **Mal físico e mal moral.** — Para resolver o problema do mal, é necessário, inicialmente, distinguir o *mal físico*, que pertence à ordem corporal e se traduz pelo *sofrimento*, e o *mal moral*, que é essencialmente a *violação voluntária e livre da ordem desejada por Deus* e que se chama *falta* ou *pecado*. Um e outro são, não apenas simples ausência de um bem superior à natureza, mas *privação* de um bem que convém à natureza (192bis). Desta distinção derivam as seguintes observações:

a) *O mal, físico ou moral, não é natural*, quer dizer, não pode entrar na definição da natureza. *Deus*, criador de tôdas as naturezas, *não pode querer senão o bem*. Nenhuma natureza pode então comportar, *como tal*, nem o mal moral, nem o mal físico (entendidos como *privações* de um bem moral ou físico devidos à natureza).

É verdade que a ordem corporal compreende, como tal, penas e dificuldades. Mas estas penas e estas dificuldades estão naturalmente ordenadas ao bem e à felicidade do homem. Sob êste aspecto, a palavra *mal* não lhe convém realmente.

b) *A possibilidade do mal moral resulta do nada original da criatura.* A criatura racional é, com efeito, em conseqüência de sua finitude, capaz de cometer o pecado e, por isso, de introduzir no mundo os males que resultam do pecado. Mas esta capacidade não é uma necessidade. *O homem é livre, e, Deus, que o criou, respeita e garante esta liberdade.* Se, então, o homem pecou, isto ocorreu voluntária e livremente.

c) *A liberdade, mesmo falível, é um bem.* Não se pode recriminar a Deus por ter dado ao homem o bem perigoso de sua liberdade. É uma prerrogativa maravilhosa a de ser capaz de determinar-se, por sua própria escolha, conformar-se, por um ato de vontade livre, à ordem divina, colaborando assim, de alguma forma, com a atividade criadora de Deus. Esta perfeição não é absoluta, uma vez que comporta falibilidade. Mas *a justiça exige apenas que o homem seja senhor de sua vontade e de sua escolha,* de tal forma que, pecando, assuma sòzinho a responsabilidade de sua falta e dos males que dela derivam.

d) *A realidade do mal no mundo atual.* Como o mal pròpriamente dito não pode vir de Deus, não pode resultar senão de uma desordem moral na criatura, e o mal físico, se existe, deriva necessàriamente de um pecado, se bem que, como diz SANTO AGOSTINHO, *o mal é ou o pecado ou a conseqüência do pecado.*

Todavia, para que esta argumentação (que é de PASCAL) fôsse perfeitamente concludente, seria evidentemente necessário estabelecer que os males que efetivamente escravizam a humanidade ultrapassam realmente o que é compatível com uma natureza íntegra, como a que Deus deve ter criado. Ainda, por uma prova dêste gênero, não se pode senão chegar a *conjeturar* que o mal provém de uma espécie de tara, que pesa sôbre todos os homens. A razão, abandonada às suas próprias luzes, não nos permitirá ir muito longe. Apenas a fé cristã define as modalidades históricas da queda da humanidade.

e) *Deus faz com que o mal sirva ao bem.* Deus faz com que o mal entre na ordem, não essencialmente, uma vez que não foi desejado por Deus, mas *acidentalmente,* em virtude das exigências da bondade, da sabedoria e do poder divinos. Isto quer dizer que *Deus faz com que o sofrimento seja útil.* Apenas seria absurdo e seria um mal absoluto um sofrimento que não servisse para nada, que não fôsse a expiação de uma falta ou a condição de um bem.

Ora, justamente o mal físico ou *sofrimento,* como resulta do pecado, *pode ser um meio de reparação e uma fonte de*

mérito, pode servir a induzir à observação do dever. No próprio pecado, Deus insere, para o pecador, uma possibilidade de bem: o homem pode por si conhecer sua miséria, humilhar-se diante de Deus e invocar seu auxílio.

3. **Conclusão.** — Vemos assim, restringindo-nos a êstes princípios gerais de solução, que a Providência divina está a salvo de qualquer recriminação. Muitas coisas podem certamente permanecer misteriosas para nós. Mas devemos ter presente que, *se há mistério, não há injustiça.*

LIVRO III

FILOSOFIA PRÁTICA

FILOSOFIA DA ARTE — MORAL

FILOSOFIA PRÁTICA

235 **1. Ordem especulativa e ordem prática.** — A inteligência, como já notamos várias vêzes, comporta uma ordem especulativa e uma ordem prática. A primeira tem por fim o conhecimento das coisas, suas relações e seus princípios. *A ordem prática tem por fim direto*, não o conhecimento, mas *a obra a realizar fora do sujeito cognoscente como tal.* O conhecimento ainda intervém aqui, é certo, mas como meio, e não como fim.

2. O fazer e o agir. — A ordem prática é dupla. Ela compreende, com efeito, o domínio do fazer e o do agir. Ou bem se trata de *fazer ou produzir uma obra sensível* (*domínio da arte*), ou então, de *agir ou conduzir-se conforme às exigências do bem* (*domínio da moral*). Donde se conclui que a filosofia prática se compõe de duas partes distintas: filosofia da arte e filosofia moral.

FILOSOFIA DA ARTE

236 As principais questões que suscita a filosofia da arte (chamada às vêzes *Estética*) dizem respeito à natureza da arte, — à natureza do belo, objeto da arte, — à divisão das belas-artes, — às regras da arte, — às relações da arte com a moral.

ART. I. *NATUREZA DA ARTE*

1. **A arte em geral.** — A arte consiste essencialmente na *reta noção das coisas a fazer*, isto é, ela tem por função determinar que condições a obra a produzir deve preencher para ser conforme à idéia do artífice.

Dêste ponto de vista muito geral, não se fará *distinção essencial entre as artes úteis e as belas-artes*, entre o artesão e o artista. Nos dois casos, trata-se de fazer passar uma idéia (idéia de mesa, idéia de relógio, idéia de uma melodia, idéia de um monumento, etc.) para a matéria, de encarná-la de algum modo. A arte é sempre o que regula esta impressão da idéia numa matéria sensível.

2. **Arte e belas-artes.** — Há entretanto uma diferença a estabelecer entre as artes úteis e as belas-artes. *As primeiras visam essencialmente a um fim útil*, sem excluir, entretanto, a beleza, não intervindo esta senão como acréscimo, — as segundas são *desinteressadas e não visam senão à produção de uma coisa bela*. Quando falarmos simplesmente da arte daqui por diante será sempre das belas-artes que se trata.

3. **A arte é uma virtude intelectual.** — Se, com efeito, a arte consiste na reta noção da obra a erigir, segue-se daí que

ela *reside a princípio na inteligência*, única a ser capaz de conceber a idéia a realizar na matéria, e os meios de realizá-la.

A arte, além disso, é uma *virtude* (ou *habitus*), isto é, uma qualidade permanente, que aperfeiçoa a faculdade visando à ação fácil, rápida e deleitável. E como a arte tem por fim a obra a realizar, diremos que ela é uma *virtude prática que tende a tornar fácil e satisfatório o trabalho do artista.* Daí se segue que o verdadeiro artista possui uma *espécie de infalibilidade* nas coisas de sua arte e também uma *espontaneidade criadora* que parece fazer de sua atividade artística como que a manifestação de uma segunda natureza.

ART. II. *A NATUREZA DO BELO*

237 As belas-artes têm por fim, como dissemos, a produção do belo. Temos, pois, agora, que perguntar o que é o belo e o que é o sentimento do belo.

§ 1. O BELO

1. Definição. — SANTO TOMÁS define o belo *id quod visum placet, o que agrada ver.* Esta definição encerra dois elementos essenciais, que é necessário considerar separadamente.

a) *A beleza é objeto de inteligência ou de conhecimento intuitivo*, enquanto resulta de condições que não são acessíveis senão à inteligência. Estas condições são: *a integridade do objeto*, a proporção ou *unidade na variedade*, enfim a *clareza* ou resplendor da inteligibilidade.

É certo também que a beleza sensível é acessível aos sentidos e os põe num estado de bem-estar e de satisfação: o ouvido se encanta com uma bela música, os olhos se comprazem nas belas formas plásticas. Mas isto decorre, por um lado, das condições da arte, que é a encarnação de uma idéia em uma *matéria* e, por outro lado, *dos sentidos do homem penetrados pela razão*, por causa da unidade do composto humano. A inteligência, com efeito, deve sempre intervir, do contrário não haveria mais percepção pròpriamente dita da beleza, uma vez

que tôda percepção da beleza supõe um juízo (implícito), que é obra apenas da inteligência (143).

b) *A beleza é fonte de satisfação* (*placet*). O belo é deleitável; encanta e arrebata; gera o desejo e o amor. A saciedade que pode produzir, às vêzes, não vem senão das condições subjetivas de sua percepção. *Em si mesmo, o belo é fonte de satisfação constantemente renovada.*

2. **O mito do belo em si.** — Filósofos imbuídos de platonismo quiseram que a beleza não fôsse mais do que o quadro de um mundo ideal, a percepção da invisível essência das coisas, a apreensão de Tipos absolutos e imutáveis.

Estas teses são por demais ambiciosas, porque as coisas são, sem dúvida, mais simples. *Há beleza desde que uma idéia* (ou forma) *se ache encarnada, com as proporções devidas, em uma matéria.* O artista não é um visionário, nem um místico, nem tampouco um inspirado (no sentido profético da palavra).

É verdade, todavia, como SANTO AGOSTINHO o mostrou tão bem, que as belezas finitas que contemplamos nas coisas supõem uma Beleza Infinita (208). Mas o artista não tem os olhos fixados nesta Beleza Infinita que, em si mesma, está além de nossa apreensão, e não é apreensível senão nos seus reflexos que descobrimos nas coisas. É, pois, *nas coisas mesmas que o artista procura descobrir a beleza.*

3. **Teoria da atividade lúdica.**

a) *A atividade lúdica.* Tem-se tentado, também, explicar a beleza e a emoção estética que ela proporciona pelo fato de que, desligada absolutamente de preocupações utilitárias, *a arte se reduziria a uma pura atividade lúdica.* O belo exprimiria, pois, o que é inteiramente *gratuito* (característica do jôgo), o que estivesse livre da necessidade e de tôdas as condições exteriores à pura atividade como tal.

b) *Apreciação.* Esta teoria comporta, seguramente, uma parte de verdade. *O belo,* com efeito, *é gratuito no sentido de que não tem, como tal, um fim útil.* Êle se basta a si mesmo, e justifica-se por si mesmo. Sem dúvida, o artista pode estar interessado, mas a obra mesma é essencialmente gratuita, sem outra finalidade senão a de proporcionar a satisfação estética.

Isto não deve, todavia, levar-nos a confundir o jôgo e a beleza, a atividade lúdica e a atividade artística. Com efeito, *o jôgo não visa a produzir uma obra,* mas o puro desenvolvimento da atividade. *O jôgo não é sério*; o sério o arruína, como tal. A arte, ao contrário, aparece como coisa grave, e *a beleza pede respeito e veneração.* Da mesma forma, a produção da beleza pode tornar-se para o artista uma espécie de dever; o jôgo não é, entretanto, objeto de nenhuma obrigação.

§ 2. A EMOÇÃO ESTÉTICA

238 . A emoção estética é alguma coisa de complexo. Analisando-a, podem-se distinguir os seguintes elementos:

1. A satisfação. — As coisas belas, já o vimos, proporcionam satisfação (*id quod visum* placet). Diz-se comumente, também, que elas são fonte de prazer. Mas a palavra *prazer* está demasiadamente sobrecarregada de significação sensível para estar aqui perfeitamente adequada. O têrmo *satisfação* tem alguma coisa de mais espiritual (sem excluir, entretanto, o elemento sensível sempre presente no sentimento estético) e *convém melhor para definir esta emoção tão particular e suscetível de uma tal intensidade que nasce da percepção da beleza.*

Entretanto, *pode-se discernir* também, na emoção estética, *o traço de uma certa tristeza,* que provém do sentimento do que há de precário, de frágil, de transitório na beleza finita. Ora, tôda beleza comporta uma exigência de eternidade, como tôda satisfação quereria eternizar-se. Aqui, na emoção estética, é manifesta a *impressão de que a beleza sensível está submetida às condições de corrupção e de dissolução da matéria* em que ela se acha realizada. Assim, tem-se podido falar da "pungente doçura" das coisas belas.

2. A admiração. — As coisas belas provocam a admiração, isto é, *o espanto e o respeito.* Elas espantam pelo que comportam de perfeição inesperada, de visão original e penetrante, de associações singulares, de combinações audaciosas. Inspiram uma espécie de respeito sagrado, pela revelação que trazem do mundo secreto das formas, e, sobretudo, pela manifesta-

ção do poder que exercem sôbre a inteligência humana. *O homem se sente subjugado pela beleza* e reverencia nela uma fôrça espiritual.

Daí se segue que se tenha podido falar de "religião da arte" ou de "religião da beleza" (RUSKIN), já que certas belezas produzem efeitos do que é sagrado. Mas isto não é mais do que uma maneira de dizer. *A arte não pode ser uma religião*, e se a beleza merece nossas homenagens, é como reflexo da Beleza Infinita, princípio de tôda beleza finita.

3. **A simpatia.** — O sentimento estético aparece como eminentemente social. Êle é fator de simpatia ou de gôzo em comum. Quem quer que goze a beleza aspira a comunicar a outro sua emoção, a compartilhar sua admiração. *A beleza consegue realmente fazer vibrar as almas em uníssono*, criar uma espécie de unidade espiritual, em virtude justamente de seu caráter gratuito. A beleza, como tal, está além das causas de divisões e de conflitos.

ART. III. *AS BELAS-ARTES*

239 Considerando o objeto próprio de cada uma das belas-artes, obtém-se a seguinte divisão:

1. **O grupo das artes plásticas.** — As artes plásticas são as que utilizam as formas sensíveis compactas e sólidas e produzem as obras imóveis. Êste grupo compreende:

a) *A arquitetura*, que atinge à beleza pelo equilíbrio e as proporções agradáveis das massas pesadas que ela utiliza.

b) *A escultura*, que atinge à beleza pela perfeição com a qual chega a expressar as atitudes e os sentimentos das formas vivas, e particularmente do homem. Ela pode exprimir o movimento (o *Discóbolo*), mas fixando-o num de seus momentos.

c) *A pintura*, que visa a exprimir, pelo jôgo de côres, as relações das formas sensíveis entre si. A pintura pode obter, por seus próprios meios, certos efeitos que envolvem a arquitetura ou a escultura. Ela consegue, em particular, fixar de uma maneira mais suave do que a escultura, e até em suas variações mais sutis, as expressões da face.

2. **O grupo das artes de movimento.** — As artes dêste grupo (música, dança, poesia) produzem obras que são essencialmente móveis, situadas no tempo.

a) *A música.* A arte musical comporta, como elementos constitutivos, o *ritmo*, elemento fundamental, resultante da desigualdade dos tempos, — a *melodia*, que se origina no acento, e surge diretamente da linguagem, espécie de canto, — a *harmonia*, fundada na simultaneidade de melodias.

A música pode visar a exprimir sentimentos (*música expressiva*), ou transcrever sensações auditivas (*música descritiva* ou impressionista). Na realidade, a música não faz, nos dois casos, senão *sugerir*, e ela implica, por essência, uma transposição.

b) *A coreografia.* A arte da dança tem qualquer coisa de mista: a dança, com efeito, participa da escultura, pelas *atitudes* de movimento que põe em jôgo, — da arquitetura, pelos *equilíbrios* de grupos, que realiza, — enfim, da música, de que toma o *ritmo* próprio, dando-lhe uma espécie de tradução plástica.

c) *A poesia.* O que se chama *arte literária* é alguma coisa de complexo, que oscila entre a expressão das idéias abstratas e a poesia, que é uma das belas-artes.

A poesia pode tender, quer, como a música, a exprimir sentimentos, quer, como a pintura, a descrever formas sensíveis. Ela possui seu encanto próprio, devido ao *ritmo* mais ou menos suave e harmonioso que dirige o desenrolar do discurso verbal e que é, quando não independente do sentido, ao menos outra coisa diferente do sentido das palavras.

ART. IV. *AS REGRAS DA ARTE*

240 Quando se fala das regras da arte, é necessário distinguir entre as *regras que dirigem a concepção* da obra de arte e as *regras que governam a execução da obra de arte.*

§ 1. A CONCEPÇÃO DA OBRA DE ARTE

1. **As condições subjetivas.** — Não há regras que permitam criar com certeza uma obra-prima, mas há *condições a realizar para colocar-se em estado de conceber e produzir a*

beleza. Estas condições podem, por sua vez, resumir-se na *formação ou aperfeiçoamento do* habitus *operativo* de que já falamos acima (236). Um certo dom inato, que consiste acima de tudo nas aptidões, manifesta-se geralmente no artista. Mas a atividade artística requer sempre trabalho, meditação das obras-primas da arte cultivada, o recolhimento, a reflexão paciente, o gôsto da perfeição.

2. **A imitação da natureza.** — A arte é uma imitação da natureza? Será necessário negá-lo resolutamente se, por imitação, quiser-se significar *cópia. A arte não é simples cópia dos objetos da natureza* (senão a fotografia seria o cúmulo da arte).

Existe, contudo, um sentido em que se pode dizer que a *arte imita a natureza,* a saber, *enquanto visa a produzir a beleza pela manifestação de uma forma numa natureza sensível.* Esta forma, o artista não a pode descobrir, senão graças à penetração e à argúcia de sua visão, na natureza exterior ou interior, que é um imenso receptáculo de formas. A *arte,* mesmo dêste ponto de vista, *é mais uma criação do que uma imitação,* porque aqui, ver é, pròpriamente, descobrir, inventar e construir.

3. **A arte e o ideal.** — Uma concepção contrária à da arte-imitação da natureza afirma que a arte tem por objeto a manifestação do ideal. Esta concepção está ligada à teoria do belo, que discutimos mais acima (237) e se choca com as mesmas dificuldades.

A fórmula que faz do ideal objeto da arte seria falsa, se êste ideal fôsse considerado como dentro ou fora da natureza. De fato, o *artista é mesmo um caçador de idéias ou de formas, mas na própria natureza,* e o ideal que tem em vista é menos uma coisa preexistente à sua procura, um modêlo ou um tipo, do que a figura interior da obra a realizar na matéria sensível.

§ 2. A EXECUÇÃO

241 1. **A prática.** — A execução é o domínio da prática e da habilidade manual. *O artista deve ser* um artesão, quer dizer, *um homem de prática.* A obra a produzir exige, com efeito,

o emprêgo de utensílios apropriados, cujo manejo é objeto de aprendizagem, conhecimento preciso dos materiais, posse das técnicas operativas. Sem prática, a obra não será mais do que um esbôço informe.

2. **A arte e a prática.** — A prática é necessária ao artista, mas extrínseca à arte. *A perfeição da prática não poderá jamais substituir a virtude ou o* habitus *artístico.* É, contudo, a mais séria tentação que ameaça o artista de trabalhar no vazio, quer dizer, de exercer com habilidade suas aptidões técnicas, sem ter uma idéia original e nova a exprimir, como um orador equilibra harmoniosamente seus períodos e multiplica seus gestos expressivos sem ter nada a dizer.

A prática está ao serviço da arte e a ela se subordina inteiramente. A obra de arte perfeita é aquela em que a prática mais sábia chega a não se distinguir da própria idéia e a desaparecer na expressão desta idéia ou desta forma. Assim J. S. BACH nas suas *Cantatas,* RAFAEL nas telas das salas do Vaticano, RACINE em *Athalie.* A admiração vai diretamente, então, ao objeto, e o artista, enquanto artesão, se faz esquecer em favor de sua obra.

ART. V. *ARTE E MORAL*

242 1. **A independência da arte.** — A arte é, num certo sentido, independente da moral, a saber, enquanto não visa a outro fim senão produzir uma obra bela.

2. **A dependência do artista.** — Se a arte é independente da moral, *o artista* não o é nem poderia sê-lo. A obra de arte que produz é uma manifestação da atividade que deve, como tôda atividade humana, orientar-se para o fim último universal, que é Deus. Se o artista tomasse por fim último de sua *atividade* a beleza a produzir, cometeria uma espécie de idolatria.

3. **As condições concretas da obra de arte.** — A obra de arte encerra condições concretas de tempo e de meio que lhe impõem *restrições acidentais* e a colocam na *dependência acidental da Moral.*

Em si, a obra de arte não poderia comportar imoralidade sem sair por isto mesmo do domínio da arte, que é o da serenidade, mesmo na pintura das paixões. Mas *a obra de arte pode, acidentalmente, ter efeitos maléficos,* desde que seja proposta a homens incapazes, ou, por falta de cultura suficiente, ou, por uma falha de retidão moral, a elevar-se à pura emoção estética. É o que torna o nu perigoso na maioria das vêzes, na escultura e na pintura, e o que comunica na poesia, na descrição das paixões de amor, um encanto de caráter tão equívoco.

O artista deve sempre lembrar-se de que *a arte não se realiza num mundo de puros espíritos,* mas se apresenta a homens em que as paixões más acobertam fàcilmente as satisfações puras do sentimento estético.

MORAL

PRELIMINARES

ART. I. *O FATO MORAL*

§ 1. CIÊNCIAS MORAIS E MORAL

243 **1. As ciências dos fatos morais.** — Falamos, em Metodologia, de um grupo de ciências chamadas "ciências morais" que definimos como sendo aplicadas às diversas manifestações da atividade humana, individual ou coletiva, como tal (**61**). A palavra *moral*, utilizada sòmente para designar o que tem relação com o homem, enquanto agente livre, ou o que é de natureza psicológica, não encerra nenhuma qualificação dos fenômenos, do ponto de vista do bem ou do mal. *Trata-se apenas de fatos empíricos e de suas leis, e não de juízos de valor moral.*

2. A moral, ciência normativa.

a) *A idéia de Moral implica a recorrência às noções de bem e mal*, de dever, de obrigação, de responsabilidade, etc., isto é, a todo êste conjunto de *noções* (noções de bem e de mal, de dever, de responsabilidade, de mérito, de sanção, de direito, de justiça), de *juízos de valor* (é necessário praticar o bem e evitar o mal, dar a cada um o que lhe é devido, etc.), de *sentimentos* (satisfação do dever cumprido, pesar e remorso pelo dever violado, obrigação de reparar, etc.), que formam o conteúdo da consciência moral, e constituem o *fato moral.*

b) *O fato moral se distingue de todos os outros fatos*, porque comporta a enunciação do que *deve ser*, enquanto os outros fatos significam simplesmente *o que é*.

c) *O fato moral é universal* e caracteriza a espécie humana. Em tôda parte, e sempre, os homens admitiram a existência de *valores morais*, distintos dos valores materiais, e se reconheceram submetidos a *leis morais*, distintas das leis físicas, e regendo um *ideal moral*. Renunciar a estas noções seria renunciar à humanidade e descer ao nível dos animais irracionais.

244 3. **Os problemas da Moral.** — A existência certa e universal do fato moral suscita um certo número de problemas que constituem o objeto próprio da Moral como ciência filosófica. Trata-se, com efeito, de saber: o que vale a distinção entre o bem e o mal, — qual o seu fundamento, — qual o valor da consciência moral pela qual conhecemos o bem e o mal, — o que é o dever e o direito. Em suma, *trata-se de determinar o valor do fato moral.*

§ 2. DEFINIÇÃO DA MORAL

1. **As definições insuficientes.** — Foram propostas numerosas definições da Moral (chamada também *Ética*). Várias destas definições não podem ser mantidas, por não acentuarem com bastante clareza o caráter essencial da Moral.

a) *A moral é a ciência do homem* (PASCAL): definição demasiado ampla, pois inclui a psicologia, a história e a sociologia, que são também "ciências do homem".

b) *A moral é a ciência dos costumes* (DURKHEIM, LÉVY-BRÜHL): esta definição não é válida, porque a moral não consiste apenas em *conhecer ou descrever* os costumes, mas em dirigi-los e governá-los em nome das leis da conduta moral.

2. **Definição pelo objeto formal.** — Para obter uma boa definição da Moral, é necessário incluir nesta definição o objeto formal desta ciência (o que a definição de PASCAL não faz), como também seu caráter normativo (o que não faz a definição de DURKHEIM). Diremos, pois, que:

a) *A Moral é a ciência que define as leis da atividade livre do homem.* Poder-se-ia ainda dizer, de uma maneira mais explícita, que *a Moral é a ciência que trata do uso que o homem deve fazer de sua liberdade, para atingir seu fim último.*

b) *Outras definições.* Pode-se formular de uma maneira, é verdade, menos precisa, mas ainda exata, a mesma noção, dizendo que *a Moral é a ciência do bem e do mal, — a ciência dos deveres e das virtudes, — a ciência da felicidade* (ou fim da atividade humana), — *a ciência do destino humano.*

ART. II. *NATUREZA DA MORAL*

245 **1. A Moral é uma ciência.**

a) *Moral e senso moral.* Quando se diz que a Moral é uma ciência, quer-se dizer que é *um sistema de conclusões certas baseadas em princípios universais* (46). Ela se distingue por isso do *senso moral*, que julga imediatamente com maior ou menor certeza, da honestidade dos atos humanos, mas que não chega a ser uma ciência, assim como o bom-senso não é Lógica.

b) *Moral normativa e Moral científica.* A idéia de *moral científica* não coincide com a de *ciência moral*, ou de Moral, tal como a definimos mais acima. Com efeito, ela exprime a concepção positivista (AUGUSTO COMTE, STUART MILL, SPENCER, DURKHEIM), segundo a qual a moral seria apenas a ciência positiva dos fatos morais, ou das leis empíricas da conduta humana. A Moral, neste caso, se reduziria a uma ciência da natureza, não teria mais caráter normativo pròpriamente dito, da mesma forma que a física ou a química. Tal concepção opõe-se ao que há de mais característico no fato moral, a saber, ao sentimento do dever. *Se, pois, há uma ciência moral, não há, a bem dizer, moral científica.*

2. A Moral é uma ciência essencialmente prática. — Ela tem, com efeito, por matéria, os atos, as vontades, as intenções, numa palavra, *a ação.* Isto não significa que não tenha um caráter especulativo e racional. Ao contrário, o *problema moral é um problema racional e filosófico.* E a Moral visa a formular princípios universais. *Mas êstes princípios se referem essencialmente à atividade prática.* Eis por que a Moral se define como uma *ciência normativa* (a saber: *ciência*, enquanto procede por princípios universais, — *normativa*, enquanto êstes princípios governam a ação).

3. **A Moral se aplica aos atos livres**, isto é, estuda o homem enquanto êste é senhor de seus atos. Tudo o que está fora do domínio da liberdade se acha (ao menos diretamente) fora do domínio da Moral. (Os fenômenos da digestão não dizem respeito diretamente ao moralista.)

246 4. **A Moral se apóia na metafísica.** Com efeito:

a) *As leis morais estão em função da natureza do homem.* Se a moral é a ciência da conduta moral do homem, *como poderiam formular as leis desta conduta sem se referir,* ao menos implìcitamente, *à natureza do homem?* As leis da conduta serão inteiramente diferentes conforme o homem passe por um simples animal ou por um ser dotado de alma espiritual, por um ser destinado ao aniquilamento total ou à imortalidade.

b) *A obrigação moral não é real a não ser que exprima uma lei divina.* O dever não pode impor-se absolutamente a não ser que traduza uma ordem divina, que exige o respeito absoluto. Fora disto, o dever pode aparecer como um conselho de prudência, como a fórmula da honra ou da dignidade pessoal, mas não como uma obrigação pròpriamente dita, que se imponha sem réplica nem escapatória à consciência.

Isto não significa que a obrigação nos seja imposta de fora, como uma ordem arbitrária. *Ela traduz, de fato, a lei de nossa natureza racional, enquanto criada por Deus,* e é como uma lei de nossa natureza que a conhecemos. Mas, nesta lei, veneramos ao mesmo tempo a vontade e a sabedoria do autor de nossa natureza.

c) *Não há, pois, moral independente.* Tôdas as tentativas feitas para formular uma Moral independente da Metafísica têm fracassado, neste sentido de que *estas pretensas morais não puderam apresentar-se com um caráter normativo absoluto, nem mesmo definir corretamente o bem e o mal moral.*

ART. III. *MÉTODO E IMPORTÂNCIA DA MORAL*

§ 1. MÉTODO

247 O método da moral, ciência normativa, será necessàriamente um *método misto,* a um tempo *experimental* ou indu-

tivo, e *racional* ou dedutivo. Com efeito, uma vez que se trata de formular as leis da atividade moral, é necessário conhecer a natureza do homem e é dêste conhecimento que se deduzirão os princípios mais gerais da conduta humana.

1. Conhecimento do homem.

a) *Apêlo à metafísica.* O conhecimento do homem, aqui, deve ser o de sua realidade profunda, de sua *essência,* e de sua *natureza,* de sua *origem* e de seu *destino,* o que quer dizer que é de ordem metafísica.

b) *Os dados empíricos.* Sabe-se, entretanto, que não se chega ao metafísico sem passar pela ordem fenomenal ou empírica (171). São os fenômenos da experiência que nos revelam a natureza do princípio de onde êles procedem. Aqui, pois, deveremos utilizar os *resultados da pisicologia e de tôdas as ciências positivas que dizem respeito ao homem individual ou social,* capazes de nos informar sôbre o comportamento moral do homem. Todos êstes elementos devem permitir descobrir com certeza, por métodos pròpriamente filosóficos, aquilo que é profundamente o homem, quais são as suas tendências essenciais, qual é seu limiar de perfeição, e qual a sua verdadeira grandeza.

2. Formulação dos deveres.

a) *Definição da ordem de direito.* A formulação dos deveres implica prèviamente um juízo baseado no valor respectivo das tendências do homem, a fim de hierarquizá-las segundo uma *ordem de direito* (ou ordem obrigatória), juízo que resulta, por sua vez, do conhecimento do homem enquanto ser racional, criado por Deus para atingir um fim último onde encontrará perfeição e felicidade.

b) *Dedução dos deveres.* O papel da moral será, portanto, a partir dêste juízo universal sôbre o bem e o dever do homem, o de *deduzir os deveres particulares da conduta humana, tanto individual como social.* Esta dedução supõe, por sua vez, o constante apêlo à experiência, pois os deveres particulares do homem são determinados pelas condições nas quais se desenvolve sua atividade.

§ 2. IMPORTÂNCIA

248 A Moral é o complemento essencial de tôdas as outras ciências. Para que serve perscrutar bem nossa própria natureza, analisar nossos pensamentos e nossos sentimentos, procurar conhecer, pela etnologia e a história, a maneira pela qual se comportaram os homens no passado, determinar as leis da natureza material, se tudo isto não leva a tornar o homem melhor, a fazê-lo exercer um verdadeiro domínio sôbre si mesmo, e a encaminhar tôdas as suas fôrças para o bem? Ora, a Moral nos ajuda precisamente a realizar tudo isto. Com efeito:

1. **A Moral ilumina a consciência** sôbre numerosos casos em que o senso moral não basta e onde se requer um estudo atento em virtude da complexidade dos problemas morais que estão em jôgo.

2. **A Moral dirige e sustenta nossa vontade,** enquanto fornece regras de ação precisas e claras e enquanto justifica racionalmente o dever.

ART. IV. *DIVISÃO DA MORAL*

A divisão da Moral ressalta naturalmente do que acabamos de dizer, quando falamos do método. A Moral compreenderá, com efeito: *a Moral geral,* cujo objeto é resolver o problema moral, quer dizer, formular o juízo que fundamenta o valor absoluto das noções e dos primeiros princípios da Moral, — a *Moral especial,* que aplica êstes princípios universais às diferentes formas da atividade humana.

PRIMEIRA PARTE

MORAL GERAL

249 A Moral geral tem por objeto estabelecer as condições mais gerais do dever ou, em outras palavras, *os princípios universais que determinam a retidão dos atos humanos.* Estas condições e êstes princípios são:

I. Extrìnsecamente:

1. *O fim último* do homem.
2. *A lei,* que orienta o homem para seu fim último.
3. *O dever e o direito,* que resultam da lei.

II. Intrìnsecamente:

1. *A vontade livre,* condição essencial da moralidade dos atos humanos.

2. *A moralidade* (ou qualidade moral), que é:

   a) *Objetiva,* quer dizer, que qualifica o ato humano em si mesmo, segundo sua relação com o fim último e com a lei moral.

   b) *Subjetiva,* quer dizer, que qualifica o ato humano enquanto procede da consciência moral.

3. *As conseqüências dos atos morais,* que são:

   a) *A responsabilidade.*
   b) *O mérito e o demérito.*
   c) *A sanção.*
   d) *A virtude e o vício.*

Capítulo Primeiro

O FIM ÚLTIMO

250. 1. **O bem e o mal objetivos.** — As coisas para as quais tende a atividade humana têm seu valor objetivo próprio. *Há um bem e um mal objetivos, que existem independentemente do querer* e que se impõem a êste como coisas a perseguir ou evitar.

2. **Como determinar êste bem e êste mal objetivos?** — O que é o bem e o que é o mal? Responderemos brevemente que o bem *é o que nos faz realizar a perfeição de nossa natureza,* quer dizer, atingir o fim último de nossa natureza, e que *o mal é o que nos desvia desta perfeição,* fim último de nossa natureza.

3. **O problema moral.** — O problema consistirá, pois, aqui, em definir qual a *essência de nossa perfeição,* quer dizer, em que consiste o fim último de nossa natureza. Por isto mesmo conheceremos *a lei de nossa atividade moral* e o que fundamenta o seu valor absoluto, como também *a natureza do dever.*

Art. I. *EXISTÊNCIA DO FIM ÚLTIMO*

251 1. **Atos do homem e atos humanos.** — Falamos aqui dos *atos humanos,* quer dizer, daqueles que pertencem ao homem enquanto ser racional e, por conseguinte, que procedem de sua inteligência e de sua vontade livre. Todos os *atos do homem* não são necessàriamente atos humanos (digerir é um ato do homem, mas não um ato *humano*).

2. **Todos os atos humanos têm um fim.** — Com efeito, a inteligência não age ao acaso. As faculdades do homem têm

um objeto determinado, que é seu fim particular (a verdade é o fim da inteligência, a beleza, o fim do sentimento estético, etc.), e elas são por sua vez ordenadas ao bem total do homem, que é o objeto da vontade.

3. **O fim dos atos humanos é conhecido como fim.** — Isto é próprio aos atos humanos. Aquêle que cumpre êstes atos conhece o seu fim: *o homem não procura seu fim como a pedra ou o animal; êle o persegue conscientemente* pela inteligência que possui da relação de seus atos a seu fim. Quer dizer, êle possui a noção de fim e a noção de bem, noções que coincidem porque a vontade não pode querer senão o bem. *Por isto, o fim ou o bem são o princípio e o têrmo dos atos humanos: princípio,* enquanto é o fim conhecido e o bem almejado que determinam o cumprimento dos atos, e *têrmo,* enquanto é para a obtenção do bem que tendem tôdas as atividades do homem.

4. **Todos os atos humanos têm um fim último.** — Êste designa *o que é desejado por si* e subordina todo o resto como *meio*. Aquêle que gosta do dinheiro não o faz por êle mesmo, mas pelos bens materiais que lhe proporciona, e êstes, por sua vez, são desejados apenas como meios de realizar um fim mais alto e último, único fim verdadeiro, a felicidade. *O homem só pode ter, pois, um único fim último.*

5. **O fim último especifica os atos do ponto de vista moral.** — Os atos não são mais do que os elementos materiais da moralidade: *o elemento formal, quer dizer, a maneira pela qual os atos procedem da razão e da vontade,* em outras palavras, o fim último é o verdadeiro princípio especificador da moralidade, quer dizer, aquêle que dá ao ato sua espécie ou sua qualidade objetiva, boa ou má.

ART. II. *NATUREZA DO FIM ÚLTIMO*

252 *O homem busca necessàriamente a felicidade,* quer dizer, *o bem em geral,* enquanto êle é oposto do mal e atrai tôda vontade. A felicidade: eis, portanto, o bem supremo. Mas se todos os homens desejam necessàriamente a felicidade como o bem supremo, não são todos unânimes em colocar a felicidade

nos mesmos bens concretos. Uns pensam achá-la nos bens corporais, outros no exercício das faculdades intelectuais, outros na virtude, outros no conjunto dos bens finitos, etc. É possível, pois, distinguir *duas espécies de fins últimos*: uma, *subjetiva*, que consiste na busca da felicidade em geral; outra, *objetiva*, que consiste no bem concreto, na posse do qual o homem pensa encontrar a felicidade.

1. O fim último subjetivo. — É, por definição, *aquilo a que a natureza tende como ao têrmo último de sua perfeição*, a seu bem total e absoluto, na posse do qual todos os seus desejos serão tranqüilizados e saciados e pelo qual seremos homens, tão perfeitamente quanto possível.

Esta perfeição se traduz para nós pela felicidade completa, porque a perfeição é, não sòmente o bem, mas também *nosso* bem. *A felicidade*: Tal é, pois, o fim último subjetivo, *o aspecto sob o qual todo bem tomado como fim é visto e desejado*. Quaisquer que sejam os bens concretos em que o homem pensa achar sua plenitude e seu repouso lhe aparecem necessàriamente como fonte de beatitude e se identificam com a beatitude. Êste fim último subjetivo, o homem o quer com uma tendência instintiva e fatal, e diz PASCAL, mesmo quando êle vai-se enforcar, é a felicidade, que busca. O homem não pode renunciar tanto à felicidade quanto ao próprio ser.

2. O fim último objetivo. — Mas qual é, entre todos os bens que solicitam o homem, aquêle que lhe trará a felicidade perfeita, para a qual tendem todos os seus desejos? *Qual é, objetivamente, o verdadeiro bem, fonte da verdadeira felicidade?* Só pode ser um *bem absoluto*, quer dizer, último e almejado por si mesmo, *excluído de todo o mal, estável, e ao alcance de todos*. Esta última condição se lhe impõe com evidência, porque o desejo da felicidade nasce da natureza e o bem que o saciará deve ser comum a todos aquêles que participam da mesma natureza, isto é, a todos os homens. Ora, nestas condições:

a) *Nenhum dos bens criados dêste mundo pode ser o supremo bem*. Ciência, virtude, honrarias, saúde, riquezas: tôdas estas coisas são bens, mas não o bem perfeito, porque são instáveis, por sua natureza, associadas a males diversos, encerram labor e dificuldade, e não são comuns a todos.

b) *O próprio conjunto dos bens criados não pode constituir o bem supremo*, nem, por conseguinte, satisfazer ao desejo profundo do homem, porque êstes bens tomados em bloco participam da fragilidade e da relatividade dos bens particulares, que êles totalizam.

c) *Apenas Deus é nosso bem supremo.* Sòmente Êle nos pode tornar felizes, porque sòmente Êle realiza o bem perfeito, que a inteligência concebe e ao qual aspira a vontade. "Vós fizestes nosso coração para Vós, ó meu Deus, dizia SANTO AGOSTINHO, e nosso coração estará inquieto até que repouse em Vós".

ART. III. *A OBTENÇÃO DO FIM ÚLTIMO*

253 A obtenção da beatitude é *possível a todos e obrigatória* para todos.

1. **É possível a todos.** — Com efeito, todos os homens desejam a felicidade. Ora, repugna que um desejo *natural* não possa atingir seu fim, porque *a natureza vem de Deus* e traduz em suas tendências profundas uma ordem desejada por Deus.

2. **É obrigatória para todos.** — O homem, como tudo que existe, é feito para Deus, e, para êle, tender para seu fim, isto é, para Deus, é conformar sua vontade ao fim necessário de tôda a criação. *O homem não pode,* assim, *renunciar a seu fim, sem violar a ordem estabelecida por Deus,* quer dizer, a ordem natural das coisas, segundo a qual tudo deve estar subordinado ao primeiro princípio do ser.

3. **Começa nesta vida,** pelo conhecimento e o amor de Deus, *mas a felicidade não pode consumar-se a não ser na outra vida,* porque será sòmente no além que a alma conhecerá a Deus e o amará tão perfeitamente quanto possível.

4. **A vida presente é uma preparação para a beatitude.** — É essencialmente o que se chama uma passagem, quer dizer, uma marcha à frente, para um têrmo que ela não atingirá neste mundo, mas de que se aproximará, na medida em que se conformar à ordem moral, condição necessária e suficiente da beatitude.

CAPÍTULO SEGUNDO

A LEI

254 Após têrmos falado do fim último do homem, devemos tratar da lei, regra extrínseca dos atos humanos. Êstes serão bons ou maus, conforme estejam ou não conformes à lei moral, isto é, conformes, em dependência da lei natural e das leis positivas que a explicam e a determinam, ao plano que Deus estabeleceu em sua sabedoria, para conduzir tôdas as coisas a seu fim.

ART. I. *A LEI EM GERAL*

SANTO TOMÁS define a lei: *uma ordenação da razão, promulgada para o bem comum por aquêle que dirige a comunidade.*

1. A **lei é uma ordenação da razão**, no sentido de que se apóia em considerações que a justificam. É, pois, o contrário de uma ordem arbitrária, baseada no simples capricho.

2. A **lei tem por fim o bem comum** e não tal ou qual bem particular. Sem dúvida, a lei obriga cada indivíduo, mas se dirige a todos, tendo em vista o bem comum de todos. Ora, êste bem comum de todos é sempre e necessàriamente direta ou indiretamente, o próprio Deus, fim último do universo.

3. A **lei deve ser promulgada**, sem o que não poderia obrigar, porque se dirige antes de tudo à inteligência e não pode ser obedecida se não fôr suficientemente conhecida.

4. **A lei é sustentada por aquêle que dirige a comunidade**, quer dizer, por aquêle a quem compete ordenar para o bem comum: Deus, de início, depois todos os que exercem em seu nome a autoridade que não pertence senão a Êle.

ART. II. *A LEI ETERNA*

255 1. **Definição.** — Tôda ordem tem seu princípio em Deus, criador e soberano senhor de tôdas as coisas. A lei eterna não é nada mais do que *a própria ordem do universo enquanto se impõe a cada criatura para a obtenção de seu fim último*. Em outras palavras, ela é, diz SANTO TOMÁS, o plano de govêrno de tôdas as coisas, tal como existe na inteligência divina.

2. **Existência da lei eterna.** — Que esta lei eterna existe é o que ressalta com evidência da consideração dos atributos divinos. Deus não pode dirigir as criaturas para seu fim último a não ser segundo um plano, e um plano conforme à razão (231). *A criação não é obra de uma fôrça cega, mas de uma vontade infinitamente sábia,* que age em conformidade com a ordem estabelecida pela inteligência divina.

3. **Como conhecemos a lei eterna?** — Não podemos conhecê-la tal como existe na inteligência divina. *Nós a conhecemos enquanto se acha impressa por Deus em nossa razão,* sob a forma dos princípios universais, que regulam a conduta moral, — ou ainda pela Revelação.

ART. III. *A LEI NATURAL*

256 1. **Definição.** — A lei natural é a *lei que o homem conhece pela luz natural de sua razão,* enquanto implícita na natureza das coisas. É uma *participação da lei eterna* na criatura racional, uma impressão em nós da luz divina, pela qual podemos discernir o bem e o mal.

2. **Existência.**

a) *O testemunho da consciência.* A consciência testemunha altamente a existência da lei natural. Com efeito, a inteligência não pode deixar de pronunciar certos juízos como também não pode deixar de considerá-los evidentes, qualquer

que seja a oposição que êles possam encontrar da parte de nossas paixões e de nossos preconceitos: "É necessário fazer o bem e evitar o mal" (primeiro princípio da moralidade); "é necessário dizer a verdade, respeitar o bem do próximo, ser fiel às suas promessas, etc.". Todos êstes juízos nos são dados como exprimindo obrigações morais às quais não podemos fugir sem incorrer na censura de nossa consciência. É êste conjunto de *juízos práticos universais*, que se chama *lei natural* (ou *direito natural*).

b) *As objeções positivistas.* Os positivistas modernos (DURKHEIM, LÉVY-BRÜHL, etc.) pretenderam destruir a noção de uma lei natural ou de um direito natural, observando que *o bem e o mal resultam ùnicamente das influências sociais* (educação, leis, costumes, etc.), — e também que *práticas consideradas hoje como más foram outrora tidas por boas e legítimas* (poligamia, sacrifícios humanos, assassínio de pais envelhecidos, etc.).

Êstes argumentos não procedem. Com efeito, há atos que reconhecemos como bons (ou maus) em si mesmos e por si mesmos, independentemente da lei humana (como dizer a verdade, ser fiel à palavra dada, amar a seus pais). — Por outro lado, se nós nos reconhecemos obrigados a obedecer às leis humanas e aos preceitos morais transmitidos por nossos educadores, é em virtude de uma lei natural que nos ensina que é bom obedecer àqueles que estão investidos de uma autoridade legítima. — Enfim, os fatos invocados pelos positivistas estão longe de provar que não há lei natural. Com efeito, êles constituem, ou *falsas aplicações* da lei natural: os selvagens que matam seus pais, quando êstes envelhecem, pensam manifestar-lhes seu amor filial, livrando-os das desventuras da velhice, — ou então êstes fatos dizem respeito apenas a *aspectos secundários* da lei natural: tal o caso da poligamia, que não é abosolutamente contrária aos fins primordiais do casamento.

3. Natureza. — Resulta do que dissemos que a lei natural possui:

a) *A imutabilidade intrínseca*, quer dizer, a lei natural é *imutável em si mesma*, e seus primeiros princípios não po-

dem desaparecer da consciência: com efeito, a natureza humana, regida por esta lei, não muda, muito menos a razão divina de onde procede esta lei.

É necessário, todavia, admitir a *possibilidade e a realidade de certo progresso do direito natural,* no sentido de que, pelo avanço da civilização, pelo desenvolvimento e extensão do saber, produz-se pouco a pouco um aperfeiçoamento das exigências da lei natural. Vê-se, além disso, que *êste progresso diz respeito apenas às aplicações mais ou menos remotas dos princípios gerais do direito natural.*

b) *A imutabilidade extrínseca.* A lei natural é também imutável extrìnsecamente, no sentido de que é *ilícito tanto ab-rogá-la, transgredi-la, mesmo parcialmente, ou dispensá-la* (ao menos em suas prescrições fundamentais), quanto é impossível à criatura humana renunciar. no todo, ou em parte, a sua natureza.

257 **4. O primeiro princípio da lei natural.** — Êste princípio que governa, enquanto *primeiro* princípio, tôda a vida moral, é o seguinte: *é necessário fazer o bem e evitar o mal.*

a) *Evidência do primeiro princípio.* O primeiro princípio da ordem prática, como o primeiro princípio da ordem especulativa (princípio de identidade: o que é, é) exprime uma *evidência absoluta e absolutamente primeira,* à luz da qual se desenrola tôda a vida moral, como tôda a ciência se constrói sob a luz do princípio de identidade e de contradição.

b) *Origem do primeiro princípio.* Como o primeiro princípio da ordem especulativa, o primeiro princípio da ordem prática é apreendido no ser, por uma *intuição imediata.* Do mesmo modo, como a inteligência apreende imediatamente, no ser objetivo que se oferece a ela, a lei universal do ser, que é a de ser conforme a si mesmo (141, 177), assim também ela apreende imediatamente, no ser que se apresenta como o têrmo de nossas tendências, quer dizer, como bem, a lei universal do bem, que é a de ser querido e possuído, enquanto o mal aparece como o que contraria nossas tendências e compromete nossa perfeição, devendo, portanto, ser evitado. *Estas noções de bem e de mal são, pois, absolutamente primitivas* como a intuição do ser, embora, sejam submetidas, como o

desenvolvimento da razão, a uma explicitação e uma precisão progressivas.

5. **Os preceitos da lei natural.** — A lei natural compreende, como o primeiro princípio, algumas aplicações muito gerais dêste primeiro princípio. São as seguintes:

a) *Enquanto ser vivo*, o homem deve *respeitar o ser que recebeu de Deus*, o que o obriga a zelar pela manutenção de sua vida e de sua saúde e lhe proíbe de matar-se a si próprio.

b) *Enquanto ser racional*, o homem deve *conduzir-se como uma pessoa*, quer dizer, desenvolver sua *razão* pela busca do verdadeiro, sua *liberdade* pelo domínio de suas paixões, sua *vida moral* pela religião.

c) *Enquanto membro de uma espécie*, o homem deve poder contribuir pelo *casamento* (se tal é sua vocação), pela procriação e educação das crianças, à conservação da espécie humana.

d) *Enquanto ser social*, o homem deve *obedecer às autoridades encarregadas* de assegurar o bem comum da sociedade.

Art. IV. *A LEI POSITIVA*

258 1. **Natureza.** — À lei natural devem-se acrescentar as leis positivas, divinas e humanas, para explicá-las, e determinar-lhes as diversas aplicações. Com efeito, a lei natural se estende a todos os atos humanos, mas seus preceitos, sendo muito gerais, se ressentem da falta de determinação. Esta insuficiência se faz sentir especialmente na sociedade, que não pode viver e prosperar a não ser por meio de prescrições numerosas e precisas. Donde, a necessidade das leis positivas.

A lei positiva é, pois, uma *ordenação da razão, decorrente da livre vontade do legislador, e que se acrescenta à lei natural, para determinar-lhe as aplicações*.

259 2. **Divisão.** — A lei positiva pode ser:

a) *Divina.* Esta nos é ensinada pela Revelação e estudada pela *Teologia moral*.

b) *Humana.* É o conjunto das leis civis, contidas nos *Códigos*.

3. Condições de legitimidade. — Para ser legítima, não basta que a lei positiva exprima a vontade do chefe ou a do maior número. A lei positiva deve, de início:

a) *Ser conforme a lei natural* e não violá-la em nada. É necessário, em todo caso, que tôdas as decisões do poder civil possam ser justificadas por alguma lei natural.

b) *Ser ordenada ao bem comum da sociedade,* e não ao bem particular de um indivíduo, de um grupo ou de um partido. Cumpre frisar que o bem comum não é a *soma* dos interêsses particulares, mas o bem da sociedade, *como tal*. Todavia, como é a sociedade feita para assegurar *a perfeição da pessoa humana,* esta se beneficia sempre, de algum modo, do bem comum, ainda quando lhe deva sacrificar seus interêsses individuais imediatos.

c) *Não exceder o poder do legislador* e não ordenar senão o que é exeqüível.

CAPÍTULO TERCEIRO

O DEVER E O DIREITO

ART. I. *O DEVER E A OBRIGAÇÃO MORAL*

260 **1. Noção.**

a) *A ordem da reta razão.* Todo dever concreto, isto é, que concerne a um caso particular, é um *juízo prático moral,* formulado como conclusão de um raciocínio baseado num princípio geral da lei natural ou positiva e que impõe uma obrigação. Êste raciocínio pode ser simplesmente implícito, e êle o é, normalmente, nos casos em que a aplicação da lei moral ao caso concreto se faz sem dificuldade.

b) *Definição.* Pode-se, por conseguinte, definir o dever como a *obrigação moral de fazer ou não fazer alguma coisa.*

2. Natureza. — A essência do dever consiste, pois, numa *necessidade moral* de tal ordem que a vontade não possa fugir a êle sem perturbar a ordem da razão, ou violar o direito de outrem.

Esta necessidade moral nada tem em comum com a *necessidade física* ou com a *fôrça.* É uma realidade interior, que age sôbre a vontade, sem violentá-la, mas que se impõe como a *expressão de uma ordem que exige absoluta e incondicionalmente a obediência e o respeito,* e que subsiste imutável, apesar de tôdas as transgressões, de que a vontade pudesse tornar-se culpada.

261 **3. Fundamentos da obrigação moral.** — A obrigação moral, dizemos, aparece-nos como absoluta. Qual é, pois, seu

fundamento? Têm-se dado três tipos de resposta: a razão, a sociedade ou Deus.

a) *A razão.* KANT fundamenta a obrigação moral na razão, enquanto ela formula uma lei universal e absolutamente necessária. Há, nesta teoria, uma confusão: *a razão nos faz conhecer a lei, mas não a cria.* Ao contrário, a razão reconhece que a lei promulgada pela consciência não possui verdadeira autoridade, a não ser que seja por sua vez a expressão da lei eterna.

b) *A sociedade.* É a teoria dos positivistas. *A pressão exercida pela sociedade sôbre os indivíduos acabaria, com o tempo, por interiorizar-se,* e o que não era inicialmente para nossos antepassados senão uma injunção vinda do exterior, transformar-se-ia para nós, pelo exercício do hábito e da hereditariedade, em obrigação de consciência.

Esta tese não pode ser admitida. Choca-se contra numerosas e graves dificuldades, particularmente: pelo fato de que *certas pressões sociais* (a moda, por exemplo) *não se transformam em obrigações de consciência.* Podemos envergonhar-nos de não andar na moda, nunca, porém, teremos o sentimento de cometer uma falta moral por não seguir a moda; pelo fato de que as *coações sociais não impõe respeito senão na medida em que se conformam às exigências morais* que lhe são, então, anteriores e distintas; pelo fato de que a *lei natural* (ou o direito natural) tem uma universalidade e uma imutabilidade tais que aparece como independente das sociedades de formas tão diversas que se sucederam na terra. *Se a lei natural se originasse da sociedade, ter-se-ia diversificado como as sociedades humanas.*

c) *Deus.* Enfim, aparece ùnicamente Deus como verdadeiro fundamento da obrigação moral, enquanto princípio e fim último de tudo o que existe. *Obedecendo ao dever moral, obedecemos à vontade de Deus, criador e legislador de nossa natureza.* Sòmente esta vontade pode exigir de nós respeito absoluto. Por isso, devemos dizer, como o fizemos na Introdução (246), que a Moral exige, necessàriamente, uma base metafísica.

4. Os conflitos de deveres. — O dever, que nos impõe certas obrigações graves, pode, algumas vêzes, obrigar-nos a transgredir outras obrigações, incompatíveis com êste dever. É o que se chama de conflitos de deveres. Por exemplo: Pedro deve participar de uma campeonato esportivo, onde sua presença é necessária; mas, no mesmo instante, seu dever filial o obriga a permanecer junto a seu pai, gravemente enfêrmo.

Êstes conflitos, que se produzem quando é impossível o cumprimento, *ao mesmo tempo,* de deveres que se excluam mùtuamente, são *puramente aperentes,* pois todo dever vem de Deus, e é evidente que Deus, infinitamente sábio e justo, não pode obrigar a cumprir dois deveres incompatíveis entre si. Em cada caso, será então o dever *mais importante o mais grave,* e, de fato, o *único dever* e o que, por conseguinte, deverá prevalecer.

5. Divisão do dever. — Divide-se o dever:

a) *Em razão de seu fim.* Dêste ponto de vista, distinguem-se *os deveres para com Deus, os deveres para consigo mesmo* e os *deveres para com o próximo.*

b) *Em si mesmo.* Daí se segue a distinção entre *deveres de justiça* e *deveres de caridade.*

ART. II. *O DIREITO E O FUNDAMENTO DO DIREITO*

§ 1. O DIREITO

262 **1. Noção.**

a) *No sentido lato,* da mesma forma que se chama *direito,* na ordem física, o caminho que conduz, sem desvio, de um ponto a outro, do mesmo modo, na ordem moral, o direito *é, etimològicamente, o que conduz o homem, sem desvio, a seu fim último.*

b) *No sentido próprio e técnico,* o direito é o *poder moral de possuir, fazer ou exigir alguma coisa.*

2. Essência do direito. — O direito é um *poder moral,* isto é, um poder que se baseia na razão e na lei moral. Opõe-se, assim, ao *poder físico,* que se baseia na fôrça. A fôrça certamente, pode ser justa, mas não é o direito.

3. Sujeito de direito.

a) *Sòmente a pessoa é sujeito de direito.* Só o ser inteligente e livre, isto é, a pessoa, pode ter direitos, porque só êle é capaz de exercer um poder moral, de vez que é o único capaz de conhecer a lei e as obrigações que dela derivam.

b) As *crianças* e os *dementes*, e, em geral, todos os indivíduos que uma debilidade congênita ou acidental priva de razão, têm ou conservam todos os direitos próprios à sua qualidade de sêres racionais e livres. Podem, sòmente, ser privados, para seu próprio bem, do uso dêstes direitos, exercidos em seu nome por aquêles que têm o encargo, natural ou legal, de seus interêsses.

4. Objeto de direito. — *É o ato moral que se pode cumprir ou exigir de outro.* O homem pode reivindicar direitos sôbre a substância das criaturas irracionais e sua atividade, porque são feitas para êle. Mas não pode reivindicar direitos senão sôbre a atividade dos sêres inteligentes, e não sôbre suas pessoas, que não têm outro fim a não ser Deus. Donde, a ilegitimidade da escravidão absoluta.

5. Propriedades do direito. — As principais propriedades do direito são:

a) *A inviolabilidade.* É a propriedade essencial do direito. Quaisquer que sejam os obstáculos exteriores a sua realização, qualquer que seja a violência que sofra, o direito subsiste em tôda a sua fôrça, porque exprime a ordem ideal estabelecida pela lei natural e a lei eterna, que coisa alguma nem ninguém, pode ab-rogar.

b) *A coação.* O direito é exigível pela fôrça, e o privilégio da fôrça, sua única razão de ser, é servir o direito. No estado de sociedade organizada, todavia, a coação física (exceto no caso de legítima defesa) não pertence aos indivíduos.

c) *A limitação.* O direito tem seus limites, porque se apóia numa lei que, por sua vez, visa a um fim determinado. Donde se segue que o direito não é tal senão no limite preciso da lei.

d) *Os conflitos de direitos.* Os direitos podem entrar em conflitos entre si: na realidade, êste conflito não é senão

aparente, pois que não há direito contra direito: o direito anterior e superior anula o direito posterior e inferior. O direito que tenho de tocar piano é anulado, à noite, pelo direito mais importante que têm meus vizinhos de dormir.

§ 2. O FUNDAMENTO DO DIREITO

263 1. **O problema.** — Pode-se distinguir o fundamento do direito em geral, e o fundamento dos direitos *concretos*: êste último chama-se *título legal,* isto é, o fato contingente em virtude do qual um direito dado pertence a uma pessoa determinada. (Exemplos: uma escritura de propriedade; um título de dívida pública, uma apólice de seguro.)

A questão do fundamento do direito em geral, isto é, da causa eficiente do direito como tal, do princípio supremo de que decorre, tem sido objeto de discussões, que podemos assim resumir sucintamente:

a) *Erros empiristas sôbre a origem do direito.* Os filósofos empiristas quiseram fundamentar o direito ora na *necessidade* (HELVETIUS): tôda necessidade cria um direito, — ora na *fôrça* (HOBBES, NIETZSCHE), — ora nas *leis da sociedade civil* (SPENCER, DURKHEIM).

Estas teorias devem ser rejeitadas. Com efeito, a *necessidade não pode criar o direito,* pois como determinar o valor dos direitos que nascem de necessidades opostas? Seria necessário recorrer à fôrça. Finalmente, o direito derivaria da fôrça. — De outra parte, porém, *a fôrça não pode servir de base ao direito,* pois o direito é um poder moral, enquanto que a fôrça é de ordem física. Estas coisas são heterogêneas, e a fôrça não pode produzir o direito tanto quanto do carvalho não pode nascer uma borboleta! — Enfim, *a sociedade não é a fonte do direito,* porque antes da sociedade civil existe a família, que já supõe um sistema de direitos, e também (como já observamos) porque a própria sociedade, para se fazer obedecer, apóia-se no direito, o que quer dizer que, longe de servir de base ao direito, ela o supõe.

b) *Êrro racionalista.* KANT quer que o direito se baseie na dignidade da pessoa humana, dignidade que se exprime na e pela liberdade moral. *A liberdade seria, assim, o objeto do*

um respeito absoluto, como que constituindo o bem supremo do homem.

Ainda aí há um êrro. *A liberdade não é um absoluto*: nada vale por si mesma, mas pelo uso que dela se faz. Outrossim, ela se submete à ordem moral, e a dignidade humana consiste em *obdecer,* livremente, a esta ordem moral. Definir-se-á, pois, antes, pela obediência do que pela liberdade, que é meio e não fim.

2. A lei, fundamento do direito. — É preciso, pois, ficar na doutrina que resulta de nosso estudo da lei, e segundo a qual *o fundamento próximo do direito não difere da lei natural ou positiva legítima.* Definimos, com efeito, o direito, como um *poder moral;* ora, só uma lei pode produzir um poder moral. Quanto ao fundamento último do direito, encontra-se na *lei eterna,* donde derivam tôdas as outras leis, naturais e positivas, e, destas, os direitos e os deveres.

ART. III. *A JUSTIÇA E A CARIDADE*

§ 1. A JUSTIÇA

264 **1. Definição.** — A justiça consiste na *vontade firme e constante de dar a cada um o que lhe é devido.*

A justiça supõe, pois, duas *condições necessárias*:

a) *A distinção de pessoas* em que existem correlativamente um direito e um dever de justiça;

b) *A especificação de um objeto,* que pertence a uma delas e que deve ser respeitado, devolvido ou restabelecido em sua integridade pela outra.

2. Divisão. — Distingue-se:

a) *A Justiça comutativa.* É a que *dirige e regula a igualdade das transações entre os indivíduos.* Ela obriga, pois, a dar a outrem aquilo que lhe pertence, *cuique suum.* Assim, devemos respeitar no operário o direito ao justo salário, no comerciante o direito ao justo preço da mercadoria, no

comprador o direito de receber, em troca do preço justo, a quantidade e a qualidade correspondentes de mercadoria.

b) *A Justiça distributiva.* É a justiça que fundamenta *o direito que tem a sociedade de exigir de seus membros o que é necessário para seu fim, e de tratar cada um segundo seus méritos e suas necessidades.* É esta a razão pela qual o Estado distribui os impostos e os outros encargos sociais, proporcionalmente à fortuna de cada um de seus membros. A justiça distributiva não é satisfeita senão quando esta proporção é observada tão eqüitativamente quanto possível. Tem seu correlativo por parte dos membros da sociedade, *na justiça legal,* pela qual êstes dão à sociedade o que lhe é devido.

§ 2. A CARIDADE

265 1. **Noção.** — A caridade consiste no *amor do próximo.* Vai, pois, além da justiça, que manda sòmente respeitar os direitos do próximo. Ela é essencialmente o dom de si e daquilo que nos pertence, como conseqüência de um amor *de benevolência* que nos impulsiona a querer fazer o bem ao próximo.

2. **Fundamento.** — O dever de caridade baseia-se na *fraternidade* dos homens entre si, enquanto que o dever de justiça se fundamenta apenas nos direitos estritos da pessoa humana. Vemos, de fato, na história, que a *idéia de caridade progrediu ao mesmo tempo que a de fraternidade humana.* É o cristianismo que, revelando aos homens sua fraternidade natural e sobrenatural, condicionou o acontecimento histórico da caridade universal.

3. **Caracteres.** — Os deveres da caridade são:

a) *Relativamente indeterminados* nos pormenores de suas aplicações: posso escolher (salvo caso de urgência) as pessoas a quem farei a caridade, o momento e as circunstâncias em que a farei, e a medida em que a farei.

b) *Não exigíveis pela fôrça.* Só a justiça estrita pode recorrer à fôrça para se fazer respeitar.

§ 3. JUSTIÇA E CARIDADE

266 1. **Pode-se reduzir a caridade à justiça?** — Certos filósofos quiseram negar a originalidade da caridade, sustentando que não seria senão a *forma provisória da justiça.* A caridade, na história, dizem êles, transformou-se constantemente em dever de justiça, paralelamente ao progresso das idéias morais: outrora, libertar um escravo era um ato de caridade; hoje, seria um dever estrito de justiça. O futuro verá, da mesma forma, a caridade de hoje tornar-se a justiça de amanhã.

Estas idéias são muito contestáveis. Erram, de uma parte, por reconhecer apenas a esmola como forma de caridade, enquanto que existem também *dons do coração* muitas vêzes mais preciosos; que justiça futura os dirigirá e regulamentará? De outro lado, se é verdade que os deveres de caridade se transformaram em deveres de justiça, isto implica numa emenda de certos erros de apreciação moral, mas de forma alguma na eliminação da caridade. Ao contrário é *a caridade que contribui para realizar maior justiça,* por exemplo, pela mitigação e supressão da escravidão, depois pela eliminação da servidão e melhoria das condições de trabalho. A caridade é, pois, bem distinta da justiça.

2. **Relações entre caridade e justiça.**

O que acabamos de dizer no tocante à distinção entre justiça e caridade, mostra, com evidência, que a justiça e a caridade estão estreitamente ligadas. Com efeito:

a) *A caridade implica em respeito da justiça.* Quem ama seu próximo começa primeiramente por respeitar seus direitos. Um patrão que se dispensasse de pagar a seus operários o justo salário, reservando-se a dar esmola aos mais necessitados, faltaria ao mesmo tempo à justiça e à caridade.

b) *A justiça deve ser temperada pela caridade.* É preciso distinguir cuidadosamente a *legalidade* e a *eqüidade.* A lei civil permite, por exemplo, que um rico expulse um pobre do aposento que não pode pagar. Mas isto é contrário à eqüidade, ao *direito natural.* É o espírito de caridade que deverá, pois, intervir nesse caso, para impedir que se perpetre em no-

me da legalidade uma injustiça real. A caridade tempera, assim, constantemente, as reivindicações da justiça, e trabalha, por sua vez, para a paz e concórdia sociais.

c) *A justiça é auxiliar da caridade,* enquanto que contribui para tornar sua prática racional e eficaz. A caridade, como o amor de que procede, é fàcilmente cega e desliza com facilidade para a fraqueza: a esmola distribuída ao acaso arrisca-se a encorajar a preguiça; os pais hesitam em castigar as faltas de seus filhos; um coração muito sensível distribui perdões sem qualquer garantia, etc. É preciso, pois, que o cuidado da justiça acompanhe constantemente o exercício da caridade. *Se a justiça deve ser caridosa, é preciso, também, que a caridade seja justa.*

d) *A caridade é auxiliar da justiça.* Como ficou demonstrado acima, a caridade, longe de ser empecilho para a justiça, como se supôs várias vêzes, trabalha constantemente para fazer admitir e praticar os deveres de justiça, desconhecidos ou violados pelos indivíduos e pela sociedade. *Vai sempre na frente para abrir caminho a uma justiça mais exata.*

Isto não significa que ela deva desaparecer em proveito da justiça. Quando esta fôsse completamente satisfeita (seria isso verdadeiramente possível?) a caridade teria ainda um imenso papel a desempenhar, para aliviar as *misérias morais,* para fazer reinar nas relações humanas, constantemente conturbadas pelas desigualdades naturais ou sociais, êste *espírito de doçura e amizade fraterna* sem o qual não há verdadeira sociedade humana.

Capítulo Quarto

OS ATOS HUMANOS

267 Até aqui consideramos apenas os princípios *extrínsecos* da moralidade, isto é, os que a determinaram de fora, a saber, o fim último e a lei. Estudaremos, agora, os princípios *intrínsecos*, isto é, *interiores ao sujeito* da lei, ou agente moral. Êstes princípios são, de um lado, a *vontade livre*, que é a condição necessária dos atos *humanos* (por conseguinte, dos atos *morais*) — de outro lado, aquêles de que dependem a moralidade objetiva (*ditame da razão prática*) e a moral subjetiva (*consciência moral*), — enfim, os princípios (*responsabilidade, mérito, demérito, sanção, virtudes e vícios*) que compõem as propriedades e as conseqüências dos atos humanos.

Art. I. *O ATO HUMANO ENQUANTO VOLUNTÁRIO*

268 Os atos humanos não podem ser atos morais a não ser que procedam da vontade livre. Seu grau de valor moral dependerá, pois, do grau de liberdade com que forem realizados.

§ 1. Condições do ato voluntário

Um ato não pode ser chamado voluntário senão nas seguintes condições:

1. **Deve ser espontâneo**, isto é, proceder de uma tendência própria e interior à vontade, se não é coagido e forçado.

2. **O fim deve ser conhecido como tal**, se não o ato não é voluntário, mas natural ou instintivo, pois procede de um

princípio interior cego, como é o caso da atividade vegetal ou animal.

§ 2. Divisões do ato voluntário

O ato voluntário pode ser:

1. **Necessário ou livre,** conforme a vontade possa ou não realizá-lo. Vimos acima que a busca da felicidade é um ato de vontade necessário.

Quando dizemos *atos humanos,* designamos sempre atos de vontade livre.

2. **Ilícito ou imputado,** conforme proceda diretamente da vontade (amar, desejar) ou duma faculdade movida (*ou "imputada"*) pela vontade (ver, pensar, escutar).

3. **Direto ou indireto,** conforme a vontade o realize por si mesma ou como efeito *previsto* de um ato desejado por si mesmo. Por exemplo, em caso de guerra, um aviador que deseje destruir uma fábrica de armamentos (voluntário direto) prevê que o bombardeio causará a destruição de casas particulares próximas da fábrica (voluntário indireto).

§ 3. Graus da volição

269 O grau do ato voluntário livre é proporcional ao grau de espontaneidade do realizado e ao grau de conhecimento do fim.

1. **As causas que podem agir sôbre a vontade para di-diminuir ou anular a sua *espontaneidade* são as seguintes:**

a) *A paixão,* quer dizer, a atração violenta para um bem sensível. *A paixão que anteceda* ao ato voluntário diminui ou suprime o uso da razão e, por conseguinte, a responsabilidade. A *paixão que se segue* ao ato voluntário, estando alimentada por um propósito deliberado, aumenta a responsabilidade.

À paixão, podemos acrescentar as *propensões naturais,* que resultam do temperamento: elas não suprimem, de ordinário, o livre-arbítrio, mas podem mais ou menos diminuí-lo.

b) *O mêdo*, ou perturbação mental provocada por um mal iminente. Pode ser superficial ou grave. *Superficial*, não suprime, mas diminui o livre-arbítrio; *grave*, pode chegar a suprimir a liberdade, desde que paralise a razão.

c) *A violência*, ou fôrça exterior que obriga a realizar um ato que repugna à vontade. A violência não pode coagir a vontade, que, por ser interior, escapa-lhe absolutamente. Mas pode agir sôbre os atos exteriores pelos quais a vontade se exprime, para produzi-los ou impedi-los. É isto que faziam os magistrados pagãos, que forçavam os cristãos, por coação física, a oferecer incenso aos falsos deuses. Êstes atos de coação devem ser chamados involuntários, na medida mesma em que a vontade deixe de nêles colaborar.

2. **As causas que agem sôbre a inteligência**, para diminuir ou suprimir o *conhecimento* de um fim, são os diversos tipos de *ignorância*. A ignorância pode ser *vencível ou invencível*. A primeira torna o ato indiretamente voluntário, porque a negligência de tomar informações, sendo voluntária e culpável, supõe a aceitação das conseqüências da ignorância. Não pode, portanto, enganar-se pensando escapar às responsabilidades de seus atos, evitando sistemàticamente de esclarecer-se sôbre os seus deveres.

A ignorância invencível é atualmente involuntária: por conseguinte: ela não é culpável.

ART. II. *O ATO HUMANO COMO ATO MORAL*

270 Os atos humanos não se manifestam apenas à nossa consciência como voluntários e livres, mas ainda como *morais*, quer dizer, como possuindo uma propriedade que os faz bons ou maus. Esta propriedade dos atos humanos se apresenta como sendo a um tempo *objetiva* (*ou material*), quer dizer, como qualificando o ato em si mesmo, que será objetivamente bom ou mau conforme esteja ou não de acôrdo com a lei moral, — e *subjetiva* (*ou formal*), quer dizer, como qualificando o ato, não mais em si mesmo, mas enquanto proceda da vontade livre e tornando-o subjetivamente bom ou mau conforme a retidão ou a falta de retidão da vontade.

§ 1. A MORALIDADE OBJETIVA

Nosso estudo do fim último e da lei moral nos mostrou que o bem e o mal, no ato humano, serão definidos *objetivamente* pela conveniência ou não-conveniência dêste ato com o fim último do homem. Mas como esta conveniência ou esta não-conveniência devem ser conhecidas pela razão humana, dizemos que a regra imediata do bem e do mal reside no acôrdo ou no desacôrdo dos atos morais com a razão humana.

1. **O bem honesto.** — Do ponto de vista moral, um objeto é bom ou mau em si mesmo, conforme esteja ou não proporcionado à obtenção do fim último do homem (251). É, por conseguinte, não no seu ser físico que êle deverá ser julgado aqui, mas no seu ser *moral*, constituído pela conformidade ou não-conformidade do ato (ou do objeto a que está ordenado e que o especifica moralmente, quer dizer: dá-lhe sua qualidade moral) com o fim último do homem.

É esta conformidade ou esta proporção do ato humano com o fim último que define pròpriamente o *bem honesto* na sua essência objetiva. Donde, podemos dizer que a *moralidade objetiva resultará dos objetos ou fins imediatos da ação conforme êstes fins (ou êstes objetos) sejam ou não bens honestos,* quer dizer, desejáveis em si mesmos e convenientes ao homem.

2. **A razão prática.**

a) *O ditame da razão.* A lei natural, como já dissemos, não comporta senão princípios muito gerais. É necessário constantemente, na prática, fazer *aplicação dêstes princípios aos casos concretos.* Esta aplicação se faz por meio de um *silogismo* (a maior parte do tempo, implícito), cuja maior formula o princípio geral do direito natural, a menor define ou qualifica o ato concreto em questão, e a conclusão pronuncia um *juízo prático moral, que constitui o ditame ou sentença da razão.*

Exemplo: é necessário respeitar a palavra dada. Ora, eu dei a Pedro minha palavra de ajudá-lo com meu dinheiro. Devo, então, dar-lhe a soma de dinheiro de que êle necessita.

— É necessário não cometer a injustiça. Ora, o ato de caluniar alguém seria uma injustiça. Logo, devo evitar êste ato.

b) *A ordem da reta razão.* É a *sentença que corresponde realmente,* no caso concreto (por conseguinte, em vista das circunstâncias), *às exigências objetivas da moralidade.* É esta sentença que constitui a *regra próxima da moralidade objetiva* (pois a regra suprema é a lei eterna).

3. **Elementos da moralidade objetiva.** — Êstes elementos são: o objeto, as circunstâncias e o fim.

a) *O objeto.* O objeto moral é *a coisa que o ato realiza diretamente por si mesmo,* enquanto esta coisa é conhecida pela razão como conforme ou não à lei moral. Assim, a esmola, considerada como visando a auxiliar os desgraçados, é uma coisa moralmente boa. É êste objeto que constitui a fonte primeira da moralidade.

b) *As circunstâncias.* Entendem-se por circunstâncias todos os *elementos acidentais do ato.* Quando as circunstâncias são puros acidentes, quer dizer, quando são independentes da intenção do agente, não são capazes de especificar o ato moral. Ao contrário, *quando implicam numa intenção especial do agente,* seja por, seja contra a ordem da razão, e que sejam desejadas *por si mesmas, as circunstâncias especificam o ato e podem mudar-lhe a natureza.* Elas são, conforme o caso, agravantes (roubar um pobre) ou atenuantes (roubar para alimentar os filhos na miséria.)

c) *O fim.* O fim de que falamos aqui é o fim subjetivo ou *intenção,* quer dizer, o fim que se propõe o agente moral na sua ação. *Êste fim subjetivo pode não coincidir com o fim objetivo*: assim, pode-se dar esmola por uma outra razão que não o amparo dos desgraçados (que é o fim objetivo da esmola e o que lhe dá sua existência moral), por exemplo, por pura vaidade. — Vê-se assim que o valor moral dos atos lhes vem *materialmente* do objeto do ato exterior e *formalmente* do fim ou da intenção de que procedem.

4. **O ato concreto.** — Do que precede resulta que *um ato concreto não será moralmente bom se não estiver conforme em todos os seus elementos, objeto, intenção e circunstân-*

cias, à regra da moralidade. — Talvez se imagine que isto não esteja bem de acôrdo com a primazia da intenção. Mas isto seria esquecer que a intenção se refere ao ato por inteiro, e, por conseguinte, que ela não pode continuar boa se o objeto e as circunstâncias tiverem alguma coisa de essencialmente mau. *A intenção, que se aplica acima de tudo ao fim, não pode fazer abstração dos meios de que se utiliza.* O fim nem sempre é suficiente para justificar êstes meios: êle justifica os meios indiferentes em si mesmos, mas não os atos intrìnsecamente maus. É o que quer dizer o adágio: "O fim não justifica os meios", quer dizer que jamais se permite fazer o mal para obter o bem.

§ 2. A MORALIDADE SUBJETIVA

271 A moralidade subjetiva é a que qualifica (ou especifica) o ato enquanto precisamente êle procede da *consciência moral.* É, com efeito, a consciência, como regra imediata e universal da conduta, que determina, a cada um em particular, a qualidade moral de seus atos. O estudo da moralidade subjetiva é, então, pròpriamente, a da consciência moral.

1. Natureza da consciência moral. — Para falar com exatidão, a consciência moral não é uma faculdade, mas um ato, a saber, o *juízo que temos da moralidade de nossos atos e pelo qual decidimos em última análise o que se deve fazer ou não.* Como tal, a consciência moral se exprime na conclusão do silogismo moral; ela é o *último juízo prático,* quer dizer, aquêle que determina imediatamente a ação do ponto de vista moral.

A consciência consiste então, essencialmente, na apreciação de nossa própria conduta; ela testemunha que nós fazemos, fizemos ou vamos fazer bem ou mal em tal caso dado; ela nos obriga ou desobriga, aprova, desculpa ou censura.

2. Valor da consciência moral. — Na apreciação dêste valor, é necessário resguardar-se de um duplo êrro que seria, de uma parte, ter como infalíveis tôdas as injunções da consciência moral e, de outra parte, recusar-lhe sistemàticamente tôda autoridade.

a) *A consciência moral não é infalível*, fora de seus primeiros princípios universais. É o que a experiência de cada dia nos mostra muito bem, e o que quer remediar a *casuística*, determinando o dever e o direito nos casos complexos da vida moral.

b) *A consciência moral não é desprovida de todo valor*, pois jamais variou sôbre os princípios fundamentais da moralidade: neste domínio, seu valor é absoluto. Suas variações e suas contradições não existem senão no domínio das *aplicações* aos casos particulares da vida moral: estas aplicações podem ser defeituosas devido a circunstâncias exteriores (grau de civilização, tradições, condições de existência, etc.), mas, por mais defeituosas que sejam, elas se referem sempre aos grandes princípios universais da moralidade (256) e podem ser corrigidas pela formação da consciência.

3. **Divisão.** — A consciência moral é:

a) *Reta ou falsa*, conforme o juízo que tenha seja conforme ou não à moralidade objetiva, quer dizer, à lei natural e à lei eterna.

b) *Certa ou duvidosa*, conforme o juízo que tenha seja pronunciado sem risco de êrro ou sôbre uma simples probabilidade.

272 4. Formação da consciência moral.

a) *Caso da consciência certa.* Agimos sempre honestamente quando temos uma consciência certa de ser lícito o ato a realizar. Para ter uma consciência *legìtimamente* certa é necessário formar a sua consciência pela reflexão, pelo estudo da moral, pela consulta a pessoas competentes e sábias, e sobretudo pela prática habitual das virtudes morais.

b) *Caso da consciência duvidosa.* Quando, após ter refletido e, se fôr possível, consultado pessoas competentes, a consciência fica em dúvida sôbre a legitimidade de um ato, pode-se, segundo alguns, realizar o ato se existe apenas uma probabilidade a seu favor (*probabilismo*), — segundo outros, não se pode realizá-lo a não ser que haja para êle uma probabilidade maior que a negativa (*probabiliorismo*), — enfim, se-

gundo outros, é necessário sempre escolher o partido mais seguro e mais favorável à lei (*tutiorismo*).

O primeiro sistema nos parece mais verdadeiro. *Se, com efeito, existe dúvida no tocante, quer à existência da lei, quer à sua aplicação, tudo se passa como se a lei não existisse.* Somos, então, livres, de agir num ou noutro sentido. — Notemos, contudo, que, para usar desta liberdade, será necessário sempre *um motivo razoável,* porque nenhum ato moral se justifica pelo único fato de que não foi proibido: é necessário, então, que haja ainda um objeto conforme ao fim dos atos humanos, a saber, o bem moral. — Notemos, também, que quando êste ato pode fazer correr graves perigos, físicos ou morais, ao próximo ou a si mesmo, a caridade para com outro ou para consigo poderá exigir que se renuncie ao ato. Neste caso se aplica o princípio: "é necessário tomar o partido mais seguro".

ART. III. *CONSEQÜÊNCIAS DOS ATOS MORAIS*

273 Como os atos morais são, por essência, atos livres, quer dizer, atos nossos, desejados por nós, segue-se daí que assumimos a sua *responsabilidade,* que êles se tornam para nós causas de *mérito* ou *demérito* e que exigem *sanções* apropriadas. Além disso, a atividade moral gera hábitos, bons ou maus, que se chamam *virtudes* e *vícios.*

§ 1. A RESPONSABILIDADE

1. Noção.

a) *A responsabilidade.* Como o nome indica, a responsabilidade é a *obrigação em que se encontra o agente moral de "responder" por seus atos,* quer dizer, de sofrer-lhes as conseqüências.

b) *A imputabilidade.* A responsabilidade supõe a imputabilidade, que é *a propriedade em virtude da qual um ato pode com plena justiça ser atribuído a uma pessoa como sua autora.* O ato de violência impôsto a um homem a quem se torce o braço à fôrça não lhe é imputável. Êle não é, portanto, responsável.

2. **Espécies.** — Distinguem-se:

a) *A responsabilidade moral*: é a *responsabilidade em que incorremos ante nossa consciência* e, por conseguinte, ante Deus. Esta responsabilidade afeta todos os nossos atos morais, interiores e exteriores, públicos e privados, e até as simples intenções.

b) *A responsabilidade social*: é a *responsabilidade em que incorremos ante as autoridades sociais*, em conseqüência das infrações às leis civis. A responsabilidade civil não se aplica senão aos atos exteriores, pois a intimidade da consciência não é conhecida senão por Deus.

Existe ainda um outro tipo de responsabilidade social, que resulta da *influência, boa ou má,* que exercemos em tôrno de nós, por nossos atos.

§ 2. MÉRITO E DEMÉRITO

274 1. **Noção.** — A noção de mérito é complexa. Ela invoca:

a) *O direito à sanção,* recompensa ou punição, conforme o ato moral seja bom ou mau.

b) *O valor moral* do ato ou daquele que o executa. Diz-se, com efeito, ora que tal ato é meritório, ora que alguém é uma pessoa de mérito. É no sentido de *valor moral* que tomamos aqui a noção de mérito, de vez que o primeiro sentido se confunde com a idéia de sanção, que estudaremos mais adiante.

2. **Condições de mérito nos atos.** — O valor meritório de um ato moral depende de vários fatôres:

a) *Da gravidade dos deveres.* Quanto mais importância tenha o dever a cumprir, maior é o mérito do ato conforme ao dever. Existe mais mérito em respeitar seus pais do que ser polido com os desconhecidos, maior demérito em faltar a um dever de justiça, do que faltar a um dever impreciso de caridade.

b) *Das dificuldades a vencer.* O dever que impõe pesados sacrifícios é fonte de maior mérito do que o mesmo dever realizado sem dificuldade, e existe mais mérito em fazer bem aos inimigos do que em servir aos amigos.

Todavia, não se deve chegar a supor, como KANT, que o esfôrço é essencial ao mérito e que a satisfação na realização do dever suprime o mérito. Eis um grave êrro. *A satisfação no dever e no sacrifício é sinal de um grande domínio das paixões* e de um verdadeiro hábito do bem, coisas que não são realizadas sem luta obstinada. Na realidade, o esfôrço e a dificuldade não são fontes de mérito senão *acidentalmente,* quer dizer, enquanto são ocasião e sinal de uma vontade mais ardente do bem.

c) *Da pureza de intenção.* Quanto mais a intenção fôr pura, mais o mérito será grande. Há maior mérito em servir aos amigos por pura cordialidade do que pelo interêsse de ser tratado da mesma forma quando chegar a ocasião.

§ 3. A SANÇÃO

275 **1. Noção.** — A sanção nasce, como vimos, da responsabilidade, e é, no seu sentido mais geral, a *recompensa ou o castigo exigidos pela observância ou violação do dever.*

2. Espécies. — Distinguem-se as sanções terrestres e a sanção da vida futura. As principais *sanções terrestres* são: a *sanção da consciência,* que é a satisfação ou o desgôsto (arrependimento, vergonha, remorso) que resultam, na consciência, da observação ou violação das leis morais, — *a opinião pública,* que estima as pessoas honestas e lança ao desprêzo os iníquos, — *as seqüências naturais de nossos atos:* o alcoólatra sofre uma decadência física e transmite esta decadência a seus descendentes — *as sanções civis,* que a sociedade civil inflige aos contraventores da lei (multas, prisão, pena de morte).

276 **3. Necessidade da sanção na vida futura.**

a) *Insuficiência das sanções terrestres.* As sanções terrestres, quer tomadas separadamente ou em conjunto, aparecem como insuficientes. A sanção da *consciência* seria mais pesada para as almas escrupulosas do que para os criminosos endurecidos. — A *opinião pública* é caprichosa, injusta e de alcance muito limitado. — *A sociedade* não atinge senão os atos exteriores e está bem longe de sancionar todos os crimes que se cometem. Ela está, por outro lado, grandemente sujeita ao

êrro. Enfim, se ela pune, não recompensa, ou, se recompensa, é insuficientemente, e por um julgamento exterior. — Quanto às *conseqüências naturais* dos atos morais, elas atingem muitas vêzes (pela hereditariedade) aquêles que não são os autores do mal.

b) *As exigências da justiça.* A justiça exige que o bem seja recompensado e o mal punido. Ora, isto não pode realizar-se senão pela *sanção da vida futura.* Sòmente esta pode ser *rigorosamente justa,* uma vez que depende de Deus, que "sonda os rins e os corações", — *realmente eficaz,* porque ninguém pode escapar-lhe. Nenhum subterfúgio daquele que é culpado, nenhum êrro do juiz são agora possíveis. A justiça será restabelecida na sua integridade por aquêle que, tendo estabelecido a lei, tem o direito de exigir contas daqueles a quem elevou à dignidade de agentes morais, autores e pais de seus atos (169, 213).

c) *A Moral exige Deus.* É a conclusão que ressalta do estudo da sanção e que mostra de novo que não existe moral sem Deus, assim como não existe moral sem idéia de bem e de mal.

277 4. Valor da sanção.

a) *Objeção estóica e kantiana.* Os estóicos, na antiguidade, e KANT, entre os modernos, admitiram que *a idéia de sanção arruinaria a Moral, tornando a prática do bem interessada,* enquanto que o bem não deve ser desejado e praticado a não ser por si mesmo, em razão de seu valor intrínseco.

b) *Discussão.* Esta objeção se apóia numa *falsa noção de sanção.* Ela supõe que a sanção possa ser, por si mesmo e independentemente do bem, a razão última do ato. Ora, já vimos, ao contrário, que a sanção é una com o bem e o mal: ela é, enquanto felicidade ou desgraça, o aspecto subjetivo da perfeição realizada ou da decadência consumada.

Por outro lado, é bastante legítimo que o sentimento vivo da sanção, quer dizer, sempre sob o aspecto subjetivo de nosso destino moral, nos ajude e nos encoraje a fazer o bem e evitar o mal. *Sem êste sentimento, nossa atividade moral perderia um auxiliar precioso e mesmo necessário* à procura de um destino em que não apenas a tendência racional, mas também

as aspirações da sensibilidade e do coração, devem encontrar acabamento e perfeição.

§ 4. A VIRTUDE E O VÍCIO

278 **1. Noção.** — A virtude é o *hábito do bem*, quer dizer, uma disposição estável para agir bem, que afeta a vontade do agente moral. — À virtude se opõe o *vício*, que é o *hábito do mal*, ou uma disposição estável para agir mal.

2. Classificação.

a) *As virtudes cardinais*. Podem-se classificar as virtudes de diferentes pontos de vista. Um princípio de classificação (adotado por PLATÃO) pode ser tirado da importância das virtudes. Donde o nome de virtudes *cardinais* dado a virtudes consideradas como as primeiras de tôdas e a fonte das outras: *prudência, coragem, temperança, justiça.*

b) *Virtudes naturais e virtudes morais*. Esta divisão repousa no fato de que certas qualidades morais dadas pela natureza podem pertencer tanto aos desonestos quanto às pessoas honestas e direitas (por exemplo, a coragem, a prudência, as virtudes cívicas), — enquanto que *as virtudes pròpriamente morais são aquelas que resultam de uma escolha racional e de um esfôrço de perfeição moral e supõem um mérito moral.* Dêste ponto de vista, tôdas as virtudes, cardinais e naturais, podem ser moralizadas, quer dizer, praticadas *por fins pròpriamente morais*. Assim, a temperança (que pode ser uma virtude natural), será moralizada pela intenção de se conduzir como um homem que domina as exigências desordenadas dos sentidos.

3. Origem das virtudes e dos vícios. — As virtudes e os vícios são inatos ou adquiridos? São um e outro ao mesmo tempo:

a) *Inatos*, enquanto encontramos em nós os *germes* mais ou menos fortes de todos os vícios e de tôdas as virtudes.

b) *Adquiridos*, no sentido de que não é mais do que por nossos *esforços* que os germes das virtudes crescem virtudes sólidas e duráveis, — e por nossa *lassidão* que os germes dos vícios se desenvolvem e adquirem raízes profundas.

CAPÍTULO QUINTO

AS PRINCIPAIS CONCEPÇÕES MORAIS

279 Para completar a exposição precedente, será útil expor as principais concepções da vida moral, que foram propostas no curso da história de um ponto de vista diferente daquele que orienta o estudo que acabamos de fazer. Procederemos, assim, a uma espécie de *verificação indireta* dos princípios dêste estudo.

Os filósofos modernos costumam dividir as concepções morais em três categorias, segundo a maneira pela qual cada um concebe o soberano bem e, por conseguinte, a regra da moralidade. Umas (*concepções utilitaristas*) colocam o soberano bem no prazer, — outras (*concepções sentimentais* ou *altruístas*), o situam na cultura e no progresso dos sentimentos desinteressados e das inclinações sociais, — as outras (*concepções racionais*), o põem na obediência ao dever conhecido pela razão.

ART. I. *AS CONCEPÇÕES UTILITARISTAS*

1. Princípio das concepções utilitaristas. — A característica comum das teorias utilitaristas é a de situar o soberano bem do homem no *prazer* ou no *gôzo* — e fazer, por conseguinte, do prazer, o critério do bem e do mal: *é bom o que permite gozar; é mau o que impede o gozar ou o que faz sofrer.*

2. As diferentes teorias utilitaristas. — As teorias utilitaristas se diferenciam entre si segundo a maneira que supõem necessárias para atingir o prazer.

a) *O hedonismo* (teoria de GÓRGIAS, CÁLICLES, ARISTIPO DE CIRENE) professa que é necessário aproveitar o prazer tôda vez que êle se nos ofereça. Um prazer perdido não retorna. A regra é o *gôzo imediato*.

b) *O epicurismo*. EPICURO repele êste sistema do gôzo imediato. Êle professa que, *no próprio interêsse do gôzo, é necessário escolher entre os prazeres*, tomando aquêles que não são acompanhados de nenhuma dor, aquêles que não ameaçam privar-nos de um prazer maior, preferindo os prazeres calmos aos prazeres violentos, eliminando qualquer procura de prazeres artificiais. Em suma, EPICURO visa mais a alcançar um estado de tranqüilidade (*ataraxia*) que uma atividade de prazer.

c) *O utilitarismo*. BENTHAM quer, por vêzes, dar um caráter científico ao epicurismo e torná-lo menos austero. O fim, diz êle, é a obtenção da maior quantidade possível de prazer. Mas, para chegar a isto, convém construir uma espécie de *aritmética de prazeres*, que permite escolher, entre os prazeres que se apresentam, aquêles que são superiores por sua intensidade, sua certeza, sua proximidade, sua duração, sua pureza, seu alcance e sua fecundidade. É o que se chama *moral do interêsse pessoal*.

STUART MILL adota a teoria de BENTHAM, estipulando, entretanto, que *será necessário levar em consideração não sòmente*, como queria BENTHAM, *a quantidade de prazer, mas também sua qualidade — e que quando há conflito entre o interêsse geral e o interêsse particular, é sempre o interêsse particular que deverá ser sacrificado*. Daí o nome de *Moral do interêsse geral* dado a esta teoria.

280 3. **Discussão.** — Nenhumas dessas teorias pode apresentar-se como uma verdadeira Moral.

a) *A regra do prazer não tem valor moral*. Com efeito, o *prazer*, imediato ou permanente, *não se pode apresentar como obrigatório*. O prazer solicita as inclinações, mas não se impõe à razão, como lei suprema da nossa atividade. — De outra parte, os *prazeres*, mesmo sàbiamente dosados, *não proporcionam felicidade*. São, ao contrário, fonte de inquietação, pois que, sendo finitos em si mesmos e finitos na sua duração, deixam muito mais uma sensação de vazio do que um sentimento

de plenitude. — Além disso, *os prazeres se mudam em seus contrários*: o prazer tende, com efeito, por si mesmo, a um estado de exasperação no qual se transforma em dor. — Enfim, *se o prazer é a regra suprema, todos os crimes ficam justificados*, pelo fato de que servem para proporcionar prazer a seus autores, — e o *sacrifício* de sua tranqüilidade, de sua sorte, de sua saúde e de sua vida para o bem do próximo *torna-se a suprema estupidez.*

b) *O utilitarismo de* EPICURO *e de* BENTHAM no fundo não corrige o hedonismo, uma vez que mantém a soberania do prazer. *O método que preconiza não tem em si nenhuma fôrça obrigatória.* São apenas receitas para melhor gozar. Não permitem condenar aquêle que preferisse gozar imediatamente de todos os prazeres que se apresentassem.

Pode-se ainda fazer pesar do lado do utilitarismo de BENTHAM que a aritmética dos prazeres exigiria uma contabilidade bem complicada. *A procura do prazer suprimiria o prazer!* E como apreciar em cifras o que exprime apenas qualidade?

c) *A teoria do interêsse geral*, de STUART MILL, não é mais coerente do que as precedentes doutrinas morais. Ela exige que se considere a qualidade dos prazeres: mas *como apreciar esta qualidade sem um princípio moral distinto do prazer?* Afirma também o primado do interêsse geral: mas de que direito? Se o prazer é a regra suprema, *por que deveria eu sacrificar meu prazer em benefício da sociedade?* Isto não se consegue compreender.

É, então, impossível tomar o prazer, sob qualquer forma que se apresente, como regra da vida. O prazer não é o bem e não aparece como devendo ser por sua vez julgado segundo um princípio superior, que seja um princípio moral.

ART. II. *CONCEPÇÕES SENTIMENTAIS OU ALTRUÍSTAS*

281 **1. Princípio das teorias sentimentais.** — Estas teorias são chamadas assim porque *exigem* dos sentimentos, e singularmente *dos sentimentos desinteressados ou altruístas, que forneçam a regra da moralidade*, pois o soberano bem consiste para elas na satisfação dêsses sentimentos altruístas.

2. Principais teorias altruístas.

a) *Morais da benevolência e da simpatia.* Segundo HUTCHESON, não existe senão o sentimento como algo capaz de nos fazer conhecer o dever. É êle que está no princípio dos juízos que não cessamos de fazer sôbre as pessoas e as coisas, em virtude de uma regra de benevolência, que é a sua lei essencial. Por isso, *a verdadeira bondade resulta necessàriamente para nós da obediência a esta inclinação desinteressada que se exprime em nós sob a forma do senso moral.* Além disto, através dela encontraremos a *verdadeira felicidade,* que sempre acompanha a prática da benevolência para com os nossos semelhantes.

ADAM SMITH prefere basear a moral na *simpatia* pela qual nos comunicamos com os sentimentos que nos parecem inspirar as ações de outrem. Eis aí, pensa A. SMITH, o verdadeiro princípio da moral: trabalhar para *desenvolver em si a simpatia desinteressada,* que nos faz gozar da felicidade de outrem, favorecendo-a e partilhando-a, e que nos incita a agir de maneira a merecer sempre da parte do próximo a simpatia mais pura e mais universal.

b) *Moral da humanidade* (AUGUSTO COMTE). Segundo êste filósofo, a humanidade tem uma existência mais real do que o indivíduo. Êste deve, então, sacrificar-se para a eclosão do Grande Ser coletivo. Tôda a moral é assim dirigida pelo princípio de que *só vale moralmente aquilo que contribui para a unificação moral do gênero humano.*

c) *Moral da piedade.* É a teoria de SCHOPENHAUER. O mundo é mau, diz SCHOPENHAUER, uma vez que tem uma tendência para um fim ilusório, esfôrço vão, vontade frustrada, e, afinal, pena e dor. O ideal será então de *matar em nós tôda vontade e todo desejo,* fontes de sofrimento, e, por conseguinte, renunciar ao egoísmo pelo exercício de uma *piedade universal e profunda,* que nos inspirará acima de tudo a justiça e a caridade.

d) *Moral da solidariedade* (LÉON BOURGEOIS). O sentimento da solidariedade que nos liga, em extensão e profundidade, aos outros homens e a tôda a sociedade, deve inspirar constantemente nossa conduta e determinar-nos a praticar uma justiça exata e devotar-nos ao bem da humanidade.

e) *Moral da honra* (VIGNY). A honra, tal como a concebe a sociedade, e também como a requer a consciência, não pode ser um princípio moral? Nada fazer contra a honra: não existe aí uma regra sempre aplicável e suscetível de levar até ao heroísmo a conduta humana?

282 3. **Discussão.**

a) *O sentimento não pode constituir uma regra moral.* O sentimento tem certamente sua utilidade moral. Mas não pode exercer o papel de regra da moralidade, primeiramente porque, *deixado a si mesmo, é cego, caprichoso e mutável,* — depois, porque *todos os atos realizados sob o impulso de um sentimento dado seriam fatalmente legitimados.* Do contrário, seria necessário distinguir um bom e um mau uso do sentimento, o que seria reconhecer que existe uma regra moral superior aos sentimentos. Estas observações se aplicam especialmente às morais da benevolência (HUTCHESON) e da simpatia (ADAM SMITH).

b) *A moral da humanidade* depende do *panteísmo* de AUGUSTO COMTE e vale tanto quanto vale esta posição metafísica. Ela se choca, finalmente, com a evidência de que o homem individual existe mais realmente do que a sociedade, e, por conseguinte, que *a sociedade não é por sua vez mais do que um meio que visa ao maior bem da pessoa humana.*

c) *Moral da piedade.* Existe na base desta moral uma *metafísica do mundo "como vontade"* que não pode ser admitida. De outro lado, pode-se concluir que SCHOPENHAUER cai em contradição quando considera a piedade: *se o mal é a personalidade, por que haveríamos de favorecê-la no próximo através da piedade?*

d) *A solidariedade* é um *fato social,* mas *não um fato moral.* Existe solidariedade no bem, mas também no mal. Além disso, se é verdade que temos dívidas para com a sociedade e devemos, por eqüidade, resgatá-las por nosso devotamento e nossas virtudes, será necessário apelar para um princípio moral diverso da solidariedade para justificar êste *dever de justiça.*

e) *A honra* não é mais eficaz. *A estima do próximo é um critério caprichoso, incompleto, muitas vêzes errado e que não atinge senão os atos exteriores.* Quanto à honra ante a sua pró-

pria consciência, ou esta honra se regula na lei moral e é esta que se torna a regra suprema da moralidade, ou então não é mais do que um princípio vago, incapaz de servir como critério moral.

Em definitivo, tôdas estas teorias não constituem senão pseudo-morais. Nenhuma está apta a fornecer um princípio preciso, eficaz e universal de conduta moral.

ART. III. *AS CONCEPÇÕES RACIONAIS*

283 **1. Princípio das teorias racionais.** — Grupam-se como *teorias racionais* tôdas as doutrinas que *fazem consistir o soberano bem na perfeição de nossa natureza racional* e que, portanto, exigem que a razão sirva de regra da moralidade.

2. O eudemonismo racional (ARISTÓTELES). — O princípio comum das teorias racionais pode, por sua vez, ser entendido de maneiras muito diversas. Uns, como ARISTÓTELES, insistem sobretudo na *felicidade que traz a atividade especulativa da razão.* Donde o nome de "eudemonismo racional" dado a esta teoria. A felicidade, diz ARISTÓTELES, deve resultar para nós do progresso e da perfeição da atividade mais nobre de nossa natureza, quer dizer, do exercício da inteligência, na sua forma mais alta, a saber, a *contemplação da verdade e do objeto mais intelegível, que é Deus.* Necessàriamente, a felicidade se acrescentará a esta atividade contemplativa, como, à juventude, a sua flor.

3. A moral estóica. — ZENÃO DE CÍTIUM, fundador do estoicismo, resume sua doutrina nesta máxima fundamental: *Devemos seguir a natureza,* ou seja, a razão, pois é a razão que distingue o homem do animal. Ora, a razão nos mostra que não há senão uma sobedoria, que consiste em *aceitar a ordem universal,* que não depende de nós, e *renunciar aos desejos,* que geram a inquietação e a discórdia. É ùnicamente assim que o homem poderá eximir-se das paixões, identificando-se com a Razão universal (Deus ou Destino). A *apatia* ou a serenidade perfeita é, então, o ideal do sábio e o nome mesmo da beatitude.

A virtude, dêste ponto de vista, não é mais do que o reino da razão e, como tal, identifica-se com o bem, que é a própria razão, pois que êle é ordem e perfeição. Como, por outro lado, ela se resume na vontade de agir sempre segundo a razão, não poderá comportar graus: esta vontade, com efeito, é ou não é. *A virtude é, então, perfeita e completa ao mesmo tempo*: daí se segue que quem possua uma única virtude, possui necessàriamente a tôdas, e quem não possui uma virtude que seja, não tem absolutamente virtude alguma.

284 4. **A moral formal de Kant.** — KANT afirma que *a vontade boa é a que realiza o dever simplesmente porque é dever, sem recorrer a nada exterior ao dever* (felicidade, satisfação do sentimento, mandamento divino). Por conseguinte, o móvel de nosso ato não consiste jamais em que o ato seja bom em si mesmo, que agrade a Deus ou que nos proporcione satisfação de consciência, mas ùnicamente que é o dever. Todo o resto, não apenas não é moral, como vicia fundamentalmente a moralidade, transformando o *imperativo categórico* (obedecido, por puro respeito da lei) em um *imperativo hipotético* (obedecido *se* tu queres ser feliz, *se* tu queres ser estimado, etc.).

Esta moral se apresenta, então, como puramente *formal*, quer dizer, como não levando em conta senão a intenção (ou forma da moralidade) e de nenhum modo o conteúdo ou matéria da atividade moral. É em razão dêste caráter que KANT reconhece três máximas, puramente formais também, como regras da atividade moral, a saber: "Age sempre segundo uma máxima tal que possas querer ao mesmo tempo que ela seja uma lei universal"; — "Age de tal sorte que mantenhas sempre a vontade livre, em ti e no próximo, como um fim e não como um meio"; — "Age sempre com a idéia de tua vontade como legisladora universal". Estas máximas, logo se vê, não determinam materialmente nenhum dever; elas não estipulam senão a *forma* da atividade moral, quer dizer, as intenções graças às quais tôda atividade, qualquer que seja a sua matéria, será moral.

Enfim, uma tal concepção moral exige evidentemente, para ter sentido, as *idéias de liberdade, de Deus e de vida futura*, uma vez que o dever supõe a liberdade moral e evoca as sanções do além-túmulo. Mas estas idéias são *postuladas* pela Mo-

ral, quer dizer, não é a Moral, que se apóia na Metafísica, mas a Metafísica que se apóia na Moral.

285 5. Discussão.

a) *O eudemonismo racional.* A doutrina de ARISTÓTELES constitui certamente uma concepção bastante elevada. Contudo, tem o *tríplice defeito de não poder apresentar-se como obrigatória,* — *de propor um ideal que não é acessível senão a um pequeno número de privilegiados* e, ainda, por um tempo bastante curto, — enfim, *de conceber o supremo bem de uma forma por demais exclusivamente subjetiva* (pois a felicidade é aqui definida apenas como estado de gôzo perfeito).

b) *A moral estóica.* Critica-se muitas vêzes a moral estóica, dizendo que ela é muito elevada. Seria mais exato dizer que é inumana. Com efeito, *ela não considera no homem senão a razão; mas existe também a sensibilidade e as necessidades do coração, que devem estar subordianadas, mas não sacrificadas à razão.* — Por outro lado, o estoicismo aconselha o homem a aceitar o destino e situa a falicidade nesta aceitação. Mas se o *Destino,* para o estoicismo é apenas a Lei impessoal e inflexível que governa o mundo, como seria possível fazer outra coisa do que sofrê-la, e que alegria profunda então se poderia encontrar? — Enfim, *como admitir que não haja graus no vício e na virtude?* Se as virtudes são qualidades da vontade (e não da razão, como dizem os estóicos), elas deveriam ser múltiplas e diversas, como os objetos diversos e múltiplos que visam à vontade e que dão aos atos desta o seu valor moral (**270**).

c) *A moral formal de* KANT. Ela encontra graves dificuldades. As principais são as seguintes: esta moral *faz da razão humana um absoluto,* quando nossa razão não faz mais do que interpretar e formular uma ordem natural e moral que vem da Razão e da Vontade divinas; — *ela é impraticável,* uma vez que sacrifica as aspirações do coração e as exigências da sensibilidade que são, contudo, tendências essenciais de nossa natureza: como compreender que a satisfação de agir bem vicia a fundo a realização do bem? — *ela não comporta nenhuma obrigação real,* já que repudia tôda consideração de uma autoridade superior ao homem como contraditória com a

moralidade; — *ela propõe uma falsa concepção do bem,* como se êste não pudesse definir-se independentemente de tôda consideração do valor *objetivo* da atividade moral; — enfim, *postulando a imortalidade da alma e a existência de Deus, ela se põe em contradição consigo mesma*: se a boa vontade deve ser recompensada e a justiça restabelecida, é, então, evidente que a virtude não estará arruinada pelo pensamento da felicidade que a acompanha ou a deve recompensar.

286. 6. A Moral tomista.

a) *O finalismo objetivo de* SANTO TOMÁS. É sôbre os três pontos defeituosos do eudemonismo racional que SANTO TOMÁS, utilizando as luzes devidas à Revelação cristã, *corrige e completa* ARISTÓTELES, *substituindo ao simples eudemonismo dêste último um finalismo objetivo* e, mostrando: que o bem moral é obrigatório, enquanto exprime uma ordem de direito, desejada por Deus, criador e legislador de nossa natureza, — que a perfeição e a felicidade devem ser acessíveis a todos e exigem as sanções da vida futura, — que a perfeição humana consiste, pela prática das virtudes morais, em aproximar-se de Deus, fim e bem objetivos do homem.

b) *Caráter sintético da Moral tomista.* Esta doutrina, que é a que expusemos, dá satisfação a tudo que existe de justo nas exigências das outras teorias morais. Ela reconhece à *razão* o direito e a obrigação de determinar o dever, mas se exime de condenar o *sentimento;* ao contrário, exige que os sentimentos, pelos quais se manifestam as nossas tendências profundas, colaborem na vida moral e que, devidamente hierarquizados pela razão, recebam as satisfações que lhes são devidas. — Da mesma forma, se esta doutrina exclui tôda possibilidade de tomar o prazer como fim da atividade humana, professa que a *felicidade* é verdadeiramente o aspecto subjetivo de nossa perfeição realizada e que ela deve ser realmente, sob êste aspecto, quer dizer, na dependência do bem objetivo, que é Deus, fim último universal, o fruto de nossa atividade moral. *O prazer,* por sua vez, entra como elemento integrante na felicidade total: êle não é mau por si mesmo; simplesmente, sendo meio, e não fim, deve subordinar-se aos últimos fins da vida moral. — Enfim, esta doutrina salvaguarda, como quer

justamente KANT, a *autonomia do agente moral,* assinalando que a lei a que êste deve obedecer não é uma injunção arbitrária vinda de fora, mas a própria lei de sua natureza, tal qual Deus a criou, se bem que seja em si mesma que êle a conhece e que, obedecendo-lhe, é à vocação profunda de sua natureza, ao mesmo tempo que a Deus, que êle obedece. Pode-se, então, dizer que esta doutrina realiza a síntese de tôdas as exigências da moralidade.

SEGUNDA PARTE

MORAL ESPECIAL

A moral especial não é nada mais do que a aplicação dos princípios universais da moralidade às diversas situações da existência e às relações que mantemos com o próximo. Daí as *duas partes* da moral especial: a que trata *dos direitos e deveres dos indivíduos, como pessoas privadas* — e a que trata dos *direitos e deveres do homem como ser social.*

Capítulo Primeiro

MORAL PESSOAL

287 A moral pessoal compórta *deveres para com Deus, deveres para consigo mesmo e deveres para com o próximo.*

Art. I. *OS DEVERES PARA COM DEUS*

Os deveres para com Deus se resumem na *religião,* que se exprime pelo *culto* e pela *prece.*

§ 1. A religião

1. Noção de religião. — A palavra religião pode ser tomada em diversos sentidos:

a) *Materialmente,* religião é o *conjunto de doutrinas que* tratam das relações do homem com Deus;

b) *Subjetivamente,* religião é a *virtude que faz com que* se rendam a Deus tôdas as homenagens que lhe são devidas;

c) *Objetivamente, é o conjunto de deveres do homem para com Deus.*

2. A religião é o primeiro dos deveres. — Com efeito, ao homem compete fazer o bem e evitar o mal: tal é a primeira lei promulgada por sua consciência. Ora, um bem que se sobrepõe aos outros é esta ordem moral, em virtude da qual tôda criatura racional se submete a seu Autor, reconhece-lhe a perfeição suprema, e imita-o segundo a sua natureza e o seu poder.

3. **O amor supremo de Deus.** — Todos os deveres de religião convergem, acima de tudo mais, para o amor de Deus. Com efeito, subordinar tudo ao bem, e, portanto, ao próprio Deus, reconhecer sua infinita perfeição e declarar nossa dependência total, eis a base da religião. Mas é também o amor de Deus que reina sôbre todos os outros amôres. Assim, não sòmente é possível ao homem um amor natural por Deus, acima de tudo, como é ainda obrigatório, e não há outro dever mais imperioso.

§ 2. O CULTO

288 1. **Noção.** — A religião supõe o culto, porque deve traduzir-se por atos. O culto é, pois, o *conjunto de atos pelos quais a religião se exprime*. Ora, êstes atos podem ser internos (*culto interior*), ou externos (*culto exterior*: *particular ou público*).

2. **O culto é de direito natural.** — Efetivamente, a lei natural nos impõe honrar a Deus, soberano mestre de tôdas as coisas. Ora, devemos fazê-lo:

a) *Interiormente*, pela homenagem de nossa inteligência e o amor de nosso coração;

b) *Exteriormente*. Assim o exige a natureza humana: feito de um corpo e de uma alma unidos em uma mesma natureza, dotado tanto de sensibilidade como de razão, e não podendo exercer esta última sem recorrer à ajuda dos seus sentidos e ao apoio de uma expressão exterior, o homem deve render a Deus um culto ao mesmo tempo interior e exterior.

c) *Socialmente*. O culto público é indispensável, uma vez que a sociedade vem de Deus e lhe deve sua homenagem, como a seu Autor e benfeitor supremo. Por outro lado, nada é tão eficaz para promover a religião quanto as manifestações públicas, onde todos comungam, com um mesmo sentimento de amor e adoração.

§ 3. A PRECE

289 1. **Noção.** — A prece é o *ato pelo qual a criatura racional testemunha a Deus seu respeito e lhe pede seu auxílio.* Na-

da convém tanto ao homem quanto reconhecer a sua condição de criatura, confessar seu nada em face da onipotência divina e solicitar a Deus a ajuda de que necessita para obedecer à lei do dever.

2. **Necessidade da prece.** — A prece não é um luxo facultativo. É uma *obrigação natural*, que decorre de nossos deveres de justiça para com Deus. Se devemos reconhecer os benefícios que recebemos da mão dos homens, com muito mais razão devemos proclamar nossa total dependência em relação a Deus, e agradecer-lhe por todos os bens que a sua Providência nos outorga.

ART. II. *DEVERES DO HOMEM PARA CONSIGO MESMO*

Entre os deveres do homem para consimo mesmo, uns se referem ao *corpo*, outros se referem à *alma*.

§ 1. DEVERES PARA COM O CORPO

290 O homem é forçado a *prover sua manutenção* e *conservação da vida*, a fim de ficar apto a satisfazer convenientemente seus deveres de estado. Êste dever acarreta obrigações positivas e obrigações negativas.

1. **Obrigações positivas.** — Resumem-se no emprêgo dos *meios ordinários* para assegurar a conservação da saúde corporal. Mas o dever de manter e proteger sua vida não é de tal ordem que possa absolutamente (a não ser em certos casos excepcionais) impor um recurso aos meios *extraordinários*.

2. **Obrigações negativas.** — Estas obrigações são de dois tipos: *temperança* e *interdição do suicídio*.

a) A *temperança* (moderação na bebida e na comida, castidade), preservação dos excessos da sensualidade, que arruínam a saúde, mais ràpidamente ainda que as suas privações:

b) *Interdição do suicídio.* O suicídio viola o direito natural, *porque o homem não pertence a si mesmo*: êle não é autor e senhor da sua vida, e não a ela pode, portanto, renunciar a seu alvedrio. Matando-se, o homem peca, pois, gravemente, *contra Deus.*

Peca, também, *contra si mesmo,* privando-se do primeiro dentre os bens dêste mundo, que é a vida. Sem dúvida, êste bem pode ser penoso ao sofredor; mas esta vida é a preparação para uma outra, que proporcionará as compensações necessárias. Do ponto de vista moral, nada é tão belo quanto a virtude suportando o infortúnio, e é ainda uma forma de vitória conservar a vida, apesar do sofrimento, ainda que ela pareça humanamente inútil e sem objetivo.

Enfim, aquêle que se mata peca *contra a sociedade*, primeiro por privá-la de um dos seus membros, e, depois, por recusar-lhe o exemplo da virtude e da paciência na adversidade.

§ 2. Deveres para com a alma

291 Êstes deveres são de grande importância, pois o homem é homem pela inteligência e pela vontade, que são faculdades espirituais. Incumbe-lhe exercitar e desenvolver estas faculdades, se lhe fôr possível, em sua máxima plenitude.

1. **O homem deve instruir-se** em tôdas as verdades metafísicas e morais que lhe forem necessárias e úteis para atingir seu fim último.

Deve adquirir os conhecimentos que lhe são necessários para exercer perfeitamente seus deveres de estado. De qualquer modo, o homem não pode elevar-se a não ser na medida em que conhece, e todo progresso moral está subordinado, de alguma forma, ao progresso da inteligência.

2. **O homem deve elevar-se moralmente.** — O fim do conhecimento é a prática do bem. Instruído sôbre sua natureza, sua origem, seu destino, seu papel na sociedade, o homem deverá colocar tôda a sua inteligência ao serviço de uma boa vontade. Adquirir a virtude, tal é o dever do homem, e o dever de tôda a sua vida.

ART. III. *OS DEVERES PARA COM O PRÓXIMO*

292 Os deveres para com o próximo pertencem à ordem da caridade e à ordem da justiça. Já definimos acima (266) o papel da caridade. Resta-nos, aqui, determinar os diferentes deveres de justiça para com o próximo. Êstes deveres referem-se à *pessoa física, à pessoa moral, à propriedade e ao trabalho alheios.*

§ 1. DEVERES PARA COM A PESSOA FÍSICA ALHEIA

O respeito que se deve ter pela vida do próximo exclui o homicídio e a violência, a mutilação e o duelo.

1. O homicídio e a violência.

a) *"Não serás jamais homicida".* O homicídio é a *morte de um inocente.* Isto vai, evidentemente, contra o dever que incumbe a todo homem de respeitar a vida do próximo. Mas a proibição do homicídio não está limitada ao assassínio pròpriamente dito; estende-se, ainda, a tudo aquilo que importa em atentado grave à vida e à saúde alheias, quer dizer, em geral, a tôda *violência injusta,* que oprime o próximo em sua pessoa ou liberdade físicas.

b) *A legitima defesa.* A interdição do homicídio e da violência não se referem, pois, nem ao caso da *pena de morte* ou dos *castigos corporais,* infligidos regularmente pelo Poder Judiciário, em nome do bem superior da sociedade, em punição a um crime — nem ao caso de *legítima defesa.* Aquêle que é atacado injustamente tem o direito de se defender por todos os meios a seu alcance, mas esta defesa, por ser legítima, não pode ser exercida senão no limite do malefício a evitar.

2. A mutilação. — Chama-se mutilação a amputação de um membro ou de qualquer outra parte do corpo humano. A mutilação é legítima e permitida quando se trata de uma *operação cirúrgica,* destinada a provocar um bem físico. — É criminosa quando resulta de uma *violência injusta,* quer dizer, fora do caso de legítima defesa e quado é praticada sob o pretexto de *eugenia,* quer dizer, na intenção (pretensa)

de assegurar a pureza da raça humana. Com efeito, as mutilações operadas pela eugenia não sòmente constituem uma violência criminosa contra a integridade de um ser humano, como estão, muito ao contrário, longe de atingir o fim a que se propõem: têm, muito ao contrário, física, moral e socialmente, conseqüências desastrosas.

O consentimento do paciente não basta para legitimar êstes métodos de eugenia, porque, como foi visto acima (290), o homem não é senhor absoluto de seu corpo mais do que de sua vida.

3. **O duelo.** — O duelo, ou *luta particular*, é supremamente injusto e irracional. *Injusto,* porque ninguém tem o direito de intentar contra a própria vida ou a do próximo, e o duelo reveste a dupla malícia do homicídio e do suicídio — *irracional,* porque é absurdo apelar para o caso, ou, se se prefere, para a fôrça bruta, a fim de decidir uma questão de direito.

§ 2. Deveres para com a pessoa moral alheia

293 Por "pessoa moral" entendemos aqui *todos os bens espirituais que constituem a dignidade própria da pessoa humana e fundamentam o seu direito à verdade, à liberdade e à honra.*

1. **O respeito pela verdade.**

a) *Fundamento do dever de veracidade.* A finalidade da palavra, falada ou escrita, é permitir aos homens comunicar-se entre si nas suas diversas necessidades. Ora, a primeira condição para que a palavra cumpra a sua função é que ela exprima a verdade. Nenhuma vida em comum será possível se não pudermos apoiar-nos na veracidade alheia. É por isto que a *mentira* tem uma tripla malícia. *viola o respeito que se deve ao próximo,* desmerecendo a sua confiança, — *perturba a ordem social,* pondo em perigo a concórdia mútua dos homens, — *degrada moralmente o mentiroso,* que desvia a sua palavra do seu fim natural, que é a expressão da verdade.

b) *Natureza da mentira.* Pode-se definir a mentira como o *ato de falar em desacôrdo com seu pensamento,* quer

se tratem de sinais ou palavras pròpriamente ditas. — O fato de enganar *involuntàriamente* o próximo, por ignorância ou êrro, e falando de acôrdo com o que pensa, não é, portanto, uma mentira. Para que seja mentira pròpriamente dita, é necessário e suficiente que a palavra exprima voluntàriamente algo oposto ao que se saiba, ou pense.

A mentira é intrìnsecamente má, e, conseqüentemente, totalmente ilícita. Sua gravidade se mede pela *gravidade das conseqüências* que pode ter para o próximo — ou, quaisquer que sejam estas conseqüências, pela *intenção gravemente perniciosa* que a tenha ditado.

c) *Espécies de mentira.* A mentira pode ser, segundo a divisão corrente, *jocosa* (em forma de brincadeira ou de jôgo) — *oficiosa* (quando se trata do próprio interêsse de quem fala ou do interêsse de um terceiro), e *perniciosa,* quando visa, expressamente, a prejudicar o próximo (calúnia).

É preciso admitir que certas maneiras de se expressar, apenas por polidez ("O Sr. X não está") — ou, nos casos em que se tem um segrêdo a guardar, ou velar, as respostas evasivas, inexatas ou falsas não constituem mentiras. Com efeito, no primeiro caso, cada um deve saber com quem está tratando, e, no segundo caso, há apenas uma *simples recusa de responder.*

293bis 2. **O respeito à liberdade alheia.** — Não se pode tratar aqui senão da *liberdade exterior,* que é a única que pode ser atingida diretamente pela violência. Esta liberdade consiste em exercer sem nenhuma coação e com plena independência, as atividades externas, sejam corporais (*liberdade física*), sejam espirituais (*liberdade de consciência*). Esta liberdade é *um direito fundamental do homem,* que, sendo racional e dotado de livre-arbítrio, deve poder agir com tôda a independência, na medida em que sejam respeitados os direitos do próximo, quer sejam corporais ou espirituais.

a) *O respeito à liberdade física.* A liberdade física do próximo é suprimida ou diminuída pela escravidão e pela servidão. A *escravidão é o estado de uma pessoa que é possuída por uma outra como uma coisa ou um animal e que depende em tudo de seu proprietário.* Êste estado é contrário à lei na-

tural, pois transforma a pessoa humana em um puro *meio*, quer dizer, numa coisa a serviço de seus semelhantes.

A servidão é um estado intermediário entre a escravidão e a liberdade. O servo está "ligado à gleba" (à terra do senhor), mas é senhor do seu trabalho e de sua pessoa. — A servidão não é, portanto, contrária absolutamente à lei natural, mas constitui um *estado inferior* para o homem, pois é pouco favorável a seu pleno desenvolvimento intelectual e moral.

b) *O respeito à liberdade de consciência.* Por liberdade de consciência entende-se a liberdade de comunicar o pensamento, oralmente ou por escrito (*liberdade de pensar*) — ou de agir de acôrdo com suas convicções, sobretudo religiosas (*liberdade de consciência pròpriamente dita*). Evidentemente, é um dever respeitar a liberdade de consciência do próximo, pois é pela consciência que o homem se afirma como pessoa moral.

Todavia, nenhuma consciência humana é um absoluto. A consciência é falível, sujeita a ignorâncias, erros e desvios numerosos (271). Eis por que devem existir *limites*, não na própria liberdade de consciência, mas na *manifestação exterior do pensamento e das convicções pessoais*, que devem respeitar por sua vez a verdade, a justiça e os bons costumes.

3. O respeito à honra alheia. — Há duas formas — uma interior (*juízo temerário*) — outra exterior (*maledicência e calúnia*) de faltar ao respeito que se deve à honra do próximo.

a) *O juízo temerário.* Chama-se assim o *ato de pensar mal do próximo sem razão suficiente.* O *juízo temerário* deve ser, portanto, distinguido da simples *suspeita*, que não é de modo algum deliberada.

b) *Maledicência e calúnia.* A maledicência consiste em *revelar, sem motivo imperioso, as faltas ou defeitos íntimos do próximo.* A *calúnia* (ou mentira perniciosa) consiste *em atribuir a outro faltas que êle não cometeu, ou intenções más que êle não teve.*

Em ambos os casos há *injustiça* contra o próximo, e esta *injustiça pode ser grave*, tanto sob a forma de maledicência,

quando a matéria é grave e capaz de arruinar a honra do próximo, quanto sob a forma de calúnia.

§ 3. Deveres relativos à propriedade alheia

294 O respeito que se deve ter pela propriedade alheia impede a um tempo o *roubo* e a *danificação injusta*, infligida ao bem do próximo — e obriga à *reparação* do prejuízo injustamente causado ao próximo.

1. **O roubo.** — O roubo consiste em *apossar-se do bem alheio contra a vontade, expressa ou presumida, do proprietário.* Ao roubo podem ligar-se a *retenção injusta,* que consiste em guardar, sem direito, contra a vontade do próximo, o bem que lhe pertence — e o *dano injusto,* que consiste em causar danos ao bem alheio.

Destas três formas atinge-se não sòmente os direitos do próximo sôbre seu próprio bem, mas também a sociedade, cuja ordem e paz exigem o respeito aos direitos de todos. — Julga-se a gravidade da falta pelo prejuízo causado, visto no duplo ponto de vista social e individual.

2. **O dever de restituição.** — A restituição é o *ato pelo qual se repara uma falta ou uma injustiça,* seja devolvendo o objeto roubado, seja, o que é mais freqüente, entregando um valor equivalente (compensação). — As regras relativas à restituição aplicam-se, proporcionalmente, a tôda danificação injusta, causada aos bens materiais ou espirituais do próximo.

A justiça exige que o direito violado seja reparado: esta reparação é obrigatória pelo tempo que fôr possível. A *gravidade do dever de reparação se mede pela gravidade do dano causado ao próximo.* Todavia, certas razões podem, por vêzes, dispensar a restituição: tais são os casos de impossibilidade absoluta (ou física), — de impossibilidade moral (quando a restituição comporta *graves* dificuldades), — os casos de extinção da obrigação moral por condenação (ou remissão da dívida), ou por sentença judiciária.

§ 4. Deveres relativos ao trabalho alheio

294bis O contrato de trabalho dá origem a obrigações particulares de justiça, por causa dos bens morais, que estão em

jôgo. É por isso que convém estudar estas obrigações em separado.

1. **O trabalho humano.** — O trabalho humano não é uma mercadoria comum, ao contrário do que pensavam os economistas liberais do século XIX. *O homem não é uma máquina.* É uma pessoa racional e livre, que aluga seu trabalho, que é algo dêle mesmo, a fim de assegurar sua subsistência e a dos seus. O contrato que estabelece com aquêle a quem aluga seu trabalho, comporta, por isso, condições especiais, que visam a salvaguardar a dignidade moral do trabalhador, ao mesmo tempo que seu inalienável direito de viver, e sustentar os seus com o fruto de seu trabalho.

2. **A retribuição do trabalho.** — A dignidade do trabalho humano, que tem um *valor qualitativo e pessoal,* e não, como julga o liberalismo, um valor puramente quantitativo, faz com que o "mercado do trabalho" não se deva submeter à lei da oferta e da procura, e que a retribuição do trabalho não se regule com um simples contrato de permuta. O contrato de trabalho supõe, na realidade, a justiça distributiva, cuja finalidade consiste em repartir eqüitativamente o bem comum entre os membros da sociedade (264).

a) *Inaplicabilidade da lei da oferta e da procura.* A "lei da oferta e da procura" (lei segundo a qual os preços baixam quando sobram as mercadorias, e sobem quando as mercadorias se tornam raras) é apenas um *fato econômico,* do qual não seria possível levantar uma lei moral. Não se poderia, neste caso, estabelecer a lei do trabalho humano, a não ser tratando-o como mercadoria comum e, conseqüentemente, desprezando o essencial de sua natureza, como a dignidade e as responsabilidades do trabalhador.

b) *Os elementos do salário justo.* Êstes elementos são os seguintes:

Mínimo vital. — O trabalhador (no sentido mais geral desta palavra) deve receber, desde logo, o que se chama o mínimo vital, quer dizer, *aquilo que é necessário para manter decentemente o trabalhador individualmente e sua família, e para permitir-lhe, pela economia, garantir a si e aos seus contra os riscos de maior gravidade* (doença, velhice). Êste

mínimo vital, portanto, aumentará, muito justamente, com o crescimento dos encargos de família (salário suplementar de família).

Qualidade e quantidade. — O valor do trabalho deve ainda ser apreciado conforme a sua qualidade, conforme as *aptidões profissionais* que exija, e também conforme a sua *quantidade.*

Condições especiais do trabalho. — Chegou, por fim, a ocasião de levar em consideração uma causa de variação, determinada pelas condições especiais do trabalho: certos trabalhos envolvem *riscos físicos particulares, uma fadiga que ultrapassa o normal, certos riscos de invalidez temporária, etc.*

c) *Os contratos coletivos de trabalho.* Chamam-se assim os *contratos estabelecidos por entendimento,* não entre patrão e trabalhadores individuais, mas entre *patrão* ou *sindicato patronal* e *sindicato trabalhador.* Êste sistema de contrato representa para o trabalhador uma garantia em favor do respeito de seus direitos e de sua dignidade.

3. As condições materiais e morais do trabalho. — A dignidade do trabalhador exige, evidentemente, que sejam tomadas precauções para assegurar a *higiene física e moral* das oficinas, dos estaleiros e dos escritórios, — *a fim de restringir o trabalho* ao que possam suportar as fôrças físicas, e a fim de *não exigir uma excessiva duração de trabalho,* a tal ponto que o trabalhador não possa ter o lazer suficiente para seu necessário repouso e para viver a sua vida de família.

4. As associações profissionais. — *A associação dos trabalhadores entre si,* sob as diversas formas em que se possam realizar (sindicatos, corporações, beneficências, cooperativas, etc.), *é de direito natural,* e representa um bem garantido para o trabalhador, quando estas mesmas organizações são feitas de acôrdo com princípios conformes às exigências da moral e da justiça social.

5. Os deveres dos trabalhadores. — *O trabalhador* não tem apenas direitos. *Tem, também, para com aquêle que o emprega, deveres de justiça* a cumprir, pela execução exata, em qualidade e quantidade, das tarefas que lhe são confiadas, e por um espírito de devotamento ao progresso da emprêsa que lhe fornece trabalho.

CAPÍTULO SEGUNDO

MORAL SOCIAL

295 A moral social tem por finalidade solucionar os problemas morais, que se referem aos três graus da vida social, a saber: a *sociedade doméstica*, a *sociedade civil* e a *sociedade internacional*.

ART. I. *NOÇÃO DE SOCIEDADE*

1. Definição. — Geralmente, uma sociedade humana é a *união moral estável, sob uma única autoridade, de várias pessoas, físicas ou morais, que tendem a um fim comum.* Por conseguinte, um homem não pode formar uma sociedade por si só. Da mesma forma, não é senão impròpriamente que se fala de sociedade de animais, pois que, entre êles, não pode haver autoridade, já que não há razão.

2. Elementos de qualquer sociedade. — Qualquer sociedade comporta dois elementos, que são:

a) *os membros* que a compõem (*matéria da sociedade*);

b) *o fim comum* que êles têm naturalmente, ou que assumem livremente (*forma da sociedade*). É êste fim comum, e, portanto, a autoridade, que lhe assegura a realização, que especifica a sociedade.

3. Divisão. — Podem-se distinguir diversos tipos de sociedades, conforme nos coloquemos:

a) *Do ponto de vista de sua origem.* Distinguem-se, neste caso, *as sociedades naturais*: que resultam de uma necessi-

dade natural (sociedade doméstica e sociedade civil), — as *sociedades contratuais*: que resultam de uma convenção livre entre pessoas físicas ou morais (sociedades esportivas, sociedades de auxílio mútuo, sociedades industriais, etc.).

b) *Do ponto de vista de sua finalidade*. Teremos, neste caso: a *sociedade civil*, cujo objetivo é proporcionar a segurança e a prosperidade material e moral de seus membros (bem comum *temporal*), — a *sociedade religiosa*, cuja função essencial é conduzir cada um de seus membros a seu último fim *pessoal*.

O homem, sendo ao mesmo tempo membro de uma família, membro de uma sociedade civil e membro de uma sociedade religiosa, terá deveres a cumprir segundo êstes três pontos de vista.

ART. II. *A SOCIEDADE DOMÉSTICA*

296 A sociedade doméstica se subdivide em *sociedade conjugal* entre esposos, e *sociedade paternal*, entre pais e filhos, e êstes dois elementos formam a *família*, que pode ser definida como: um grupo de pessoas que se ajudam mùtuamente, juntas enfrentando as necessidades correntes da vida, comendo na mesma mesa e aquecendo-se no mesmo fogo. Mais resumidamente, a família é a *sociedade do marido e da mulher, assim como dos filhos que ainda não tenham construído seu próprio lar*.

Em um sentido amplo, a família engloba todos os membros do mesmo parentesco, resultante de laços de sangue.

§ 1. A SOCIEDADE CONJUGAL

1. A sociedade conjugal é de direito natural. — *O casamento pode-se definir como: a união do homem e da mulher, da qual resulte uma comunidade de vida e uma só pessoa moral, objetivando a procriação e a educação dos filhos, e a mútua assistência moral e física.*

O casamento é de *direito natural*, porque é o único meio proporcionado pelo qual o homem pode realizar as finalidades de sua natureza: propagação da espécie e assistência mútua entre o homem e a mulher.

2. **O casamento não é obrigatório.** — É evidente, com efeito, que o casamento é um dever mais social que individual e, se pode tornar-se um dever para a maioria, permanece facultativo a muitos. Nem todos têm a aptidão, o gôsto, os meios, a saúde ou as virtudes que êste estado exige. Outros possuem tendência mais altas e absorventes, para a arte, a ciência, e, principalmente, para a religião e a caridade, e seu celibato é não só justificável, como merece os maiores elogios.

3. **O casamento deve ser monogâmico,** quer dizer, êle só pode existir legìtimamente entre um só homem e uma só mulher, porque é pela monogamia que as fianalidades da sociedade conjugal são mais seguramente atingidas.

4. **O casamento deve ser indissolúvel.** — O divórcio, com efeito, opõe-se à perfeita realização das finalidades do casamento: constituição e estabilidade da família, educação dos filhos e apoio mútuo dos esposos. É, pois, contrário ao direito natural, pelo menos em suas prescrições secundárias.

5. **Deveres dos esposos.** — Os esposos têm, um em relação ao outro, deveres que se podem reduzir a três principais: devem um para com o outro: *amor* e *fidelidade,* — *colaboração generosa e perseverante para a constituição e a prosperidade do lar* — *apoio mútuo nas provações e nas dificuldades da vida.*

Se bem que os esposos possam abster-se de ter filhos, contanto que estejam de acôrdo e guardando continência, o tê-los, entretanto, deve variar com o seu estado, e êles prestam com isto um grande serviço à sociedade.

§ 2. A SOCIEDADE PATERNA

297 A sociedade paterna cria deveres para os pais em relação aos filhos, e dos filhos em relação aos pais.

A. Deveres e direitos dos pais.

1. **Deveres dos pais.** — Os pais são obrigados, pela lei natural, e dar aos filhos *educação física, moral* e *intelectual,* que lhes seja necessária para enfrentar as obrigações que lhes são devidas.

2. Direitos dos pais. — Os direitos dos pais decorrem de seus deveres:

a) *O direito natural dos pais.* Êles têm o direito de dar a seus filhos, por êles mesmos ou por um mestre de sua escolha, educação *física, moral e intelectual.* Aí está um *direito natural* que o Estado não pode reivindicar, porque o filho pertence aos pais, antes de pertencer ao Estado.

b) *O papel do Estado. O Estado, entretanto, deve ajudar os pais* a cumprir convenientemente seu dever natural de educadores, subvencionando escolas, velando pela boa observação das regras de higiene, de moralidade, de capacidade profissional, que se impõem aos educadores, tomando a seu cargo as crianças sem família, e, se fôr necessário, substituindo os pais indignos ou incapazes.

Mas o Estado usurparia os direitos essenciais dos pais atribuindo-se o monopólio do ensino e da educação.

B. Deveres dos filhos.

Os filhos devem aos pais: *amor* e *reconhecimento,* pois são êles seus primeiros benfeitores, — *obediência,* pois os pais são os delegados naturais de Deus para dirigir os filhos no caminho do dever, — *assistência* e *piedade filial,* quando seus pais, envelhecidos, tenham necessidade de seu auxílio.

ART. III. *A SOCIEDADE CIVIL*

A sociedade familiar é a primeira de tôdas, cronológica e lògicamente, e tôdas as outras sociedades civis são, de qualquer forma, a ela subordinadas, no sentido de que estão normalmente ordenadas ao bem material e moral da família.

§ 1. NATUREZA DA SOCIEDADE CIVIL

298 1. Origem da sociedade civil.

a) *O estado social é natural ao homem.* A sociedade, considerada em si mesma, e não em certas modalidades que lhe são acidentais, é resultado da natureza. *O homem,* com efeito, é *eminentemente sociável.* Está sujeito a mil necessi-

dades diversas, igualmente imperiosas, de ordem física, intelectual e moral, que não podem encontrar sua plena satisfação a não ser na sociedade e pela sociedade. Além disso, êle procura instintiva e reflexivamente a companhia de seus semelhantes, comunica-lhes suas alegrias e suas tristezas. Tôda perfeição humana também se acha, por sua vez, ligada ao estado social: fora de qualquer sociedade, não há senão esterilidade, degradação e morte.

b) *Teorias do contrato social.* HOBBES e J. J. ROUSSEAU sustentaram teorias, segundo as quais a sociedade seria efeito de uma convenção ou de um contrato entre os indivíduos. Para o primeiro, em sua obra *Leviatan,* a humanidade encontrava-se originalmente num *estado de anarquia e de guerra;* êste estado é natural aos homens. Para remediar os males que êle traz, os homens decidiram viver em sociedade e abdicar de seus direitos individuais, deixando-os nas mãos de um déspota. — ROUSSEAU, em sua obra *O Contrato Social,* sustenta que a humanidade, nas suas origens e naturalmente, se encontrava num *estado em que o homem, deixado à sua livre natureza, foi bom e pacífico.* A instituição social, produto de uma convenção entre os indivíduos, teve como resultado corromper o homem, ensinando-lhe o egoísmo e a injustiça.

Estas teorias são igualmente contrárias aos melhores fatos estabelecidos e a tudo quanto sabemos sôbre a natureza humana. *O homem,* efetivamente, *é um ser social por natureza,* devido mesmo a sua fragilidade original e suas necessidades; êle faz parte, necessàriamente, de uma sociedade doméstica, que se alarga naturalmente em clã, tribo ou Estado, por associação das famílias. Por mais que se recue às origens humanas, verifica-se sempre a existência de uma sociedade civil, mesmo rudimentar. — Quanto a dizer que o homem é bom por natureza e que a sociedade o corrompe, há aí uma visão utópica, que a experiência de forma alguma justifica.

299 **2. O fim da sociedade.** — Podem-se distinguir um fim principal e um fim secundário, que resulta do primeiro:

a) *Fim principal.* O fim próprio e dominante da sociedade civil, que é, essencialmente, uma sociedade *temporal,*

não pode ser outro senão *a felicidade desta vida*, a sua felicidade, e, conseqüentemente, a felicidade de seus membros, pois a felicidade da sociedade de compõe, afinal, das felicidades individuais, de sua soma, de alguma forma, e, melhor ainda, de seu conjunto.

O homem não é feito, portanto, para a sociedade ou o Estado, como o professam certas doutrinas políticas modernas, que divinizam o Estado e a êle subordinam tôdas as atividades individuais. *É a sociedade que é feita para a pessoa humana, a fim de lhe ajudar a cumprir seu destino*, que é de ordem moral e espiritual.

b) *Fim secundário*. A sociedade tem por fim, então, não sòmente a prosperidade e a felicidade materiais de seus membros, mas, ainda, embora secundàriamente, seu *bem moral e espiritual*. Êste fim decorre do primeiro, porque não existe felicidade digna dêste nome sem a virtude, e a prosperidade material da cidade terrestre só se pode estabelecer e durar pelas virtudes individuais de seus membros.

3. **Os aspectos da sociedade civil.** — A sociedade civil pode ser encarada sob o aspecto econômico ou sob o aspecto político. *O ponto de vista econômico* se refere à produção, circulação e distribuição das riquezas e dá nascimento ao que se chama a *questão social*. *O ponto de vista político* se refere ao govêrno dos membros da sociedade, em função do bem comum.

§ 2. A VIDA ECONÔMICA

300 1. **A economia política.** — Chama-se assim a *ciência que estabelece as leis da atividade humana no domínio da produção e da distribuição das riquezas materiais.*

Uma vez que se trata da atividade *humana* e dos atos humanos, a *economia política depende das leis da moral.* Sem dúvida, ela comporta todo um conjunto de leis naturais. Mas estas leis, que não são mais do que os *fatos econômicos*, podem e devem ser dirigidas para o bem comum da sociedade, da mesma forma que as leis físico-químicas são postas, pela ciência, ao serviço do homem.

2. A divisão do trabalho.

a) *Racionalização e padronização.* A vida econômica moderna tende a dividir, cada vez mais, o trabalho, quer dizer, a especializar de uma forma constantemente mais restrita, as diferentes funções econômicas, a fim de obter uma produção mais rápida e menos dispendiosa.

Os métodos de racionalização e padronização tiveram como resultado seguro o imenso acréscimo de rendimento do trabalho, principalmente se se levar em conta que o *maquinismo,* cada vez mais desenvolvido, veio simplificar a um tempo as tarefas humanas, diminuir a mão-de-obra necessária à fabricação industrial, e aumentar consideràvelmente o ritmo da produção.

b) *O homem e a máquina.* Êstes fatos econômicos têm seus inconvenientes. A especialização excessiva tende a atrofiar as faculdades intelectuais do operário e a suprimir todo o espírito de iniciativa, pela execução de uma repetição mecânica dos mesmos gestos. O trabalho em série agrava ainda êstes inconvenientes perigosos. Por outro lado, o maquinismo, favorecendo a padronização e racionalização, tende a provocar a superprodução das mercadorias industriais e agrícolas, e precipitar a *chaga social do desemprêgo generalizado e permanente.*

Diante dêstes perigos, certos moralistas quiseram condenar o maquinismo. Há aí um excesso. *A máquina deve tornar-se auxiliar do homem e contribuir para o bem geral da sociedade.* Para isto, é necessário que a ordem econômica não se transforme em anarquia, como se ela pudesse encontrar por si mesma uma base para seu equilíbrio e estabilidade, mas que seja regulada de uma forma racional, tanto numa nação como na sociedade internacional.

§ 3. A QUESTÃO SOCIAL

301. 1. Noção. — Chama-se questão social o *conjunto de problemas sociais que dizem respeito às desigualdades sociais, ao regime do trabalho, e, em particular, às relações do capital e do trabalho.*

2. O capital e o trabalho.

a) *Noções de capital e de trabalho.* O capital e o trabalho representam os dois fatôres da produção. O *capital* pode ser definido como um *bem econômico real, de qualquer natureza, no qual se apóia a produção* (uma pedreira, um bosque de carvalhos, um terreno para a vinha, etc.) *ou qualquer riqueza acumulada, que produz um rendimento* (aluguel, juros, etc.) *para seu proprietário. O trabalho é a atividade humana que confere ao capital um valor econômico novo* (o ferreiro dá ao ferro de que faz uma carroça um valor maior; o canteiro aumenta, pelo seu trabalho, o valor das pedras, etc.).

b) *Teoria socialista.* O trabalho é o fator mais importante da produção. Mas não é o único fator do valor econômico, ao contrário da teoria de KARL MARX, que pretende que o *lucro devido ao capital* (ou aos capitalistas, quer dizer, àqueles que forneceram os materiais ou meios de produção, fora o trabalho) *é um roubo feito ao operário.* Há nisto um grave êrro, que vicia tôda a teoria de KARL MARX. *O capital é valorizado pelo trabalho do operário* (diretor, engenheiro, especialista, servente), *mas êle representa,* como matéria da produção, ou como instrumentos (máquinas, construções) *um valor enconômico real, merecendo ser remunerado segundo sua categoria e importância.*

c) *Os limites do capitalismo.* Não se pode, portanto, condenar o princípio do capitalismo. *Em si, o capitalismo não é injusto*: o capital é, com efeito, resultado da economia ou do acúmulo de frutos do trabalho, por poupança, lucro legítimo ou herança.

Todavia, *o capitalismo está sujeito a abusos que a moral social reprova.* O capital tende, por vêzes, a monopolizar a maior parte dos lucros, em detrimento dos direitos do trabalho. Principalmente, o capitalismo torna-se condenável quando chega, pelo jôgo dos trustes, por intermédio das sociedades de crédito, bancos, sociedades anônimas, e pela especulação, a pôr enormes fortunas nas mãos de um pequeno número de homens, que adquirem, assim, um poder formidável e invisível sôbre os organismos políticos de um país, e até mesmo sôbre as relações internacionais.

O *capitalismo exige*, portanto, para ser moral, o *contrôle ativo* do Estado, encarregado do bem comum da sociedade, particularmente no que toca às sociedades de crédito e às instituições bancárias.

302 d) *O liberalismo econômico.* Êste direito e êste dever do Estado foi completamente desconhecido e negado, nos séculos XVIII e XIX, pelas doutrinas econômicas e sociais de ADAM SMITH, CL. FRÉDÉRIC BASTIAT e J. B. SAY. Êstes economistas partem do princípio de que as leis econômicas são tão necessárias e fatais quanto as do mundo físico-químico, e que não se pode intervir na sua trama. A regra será então (segundo a fórmula de QUESNAY) a do "laissez-faire" e do "laissez-passer", quer dizer, a liberdade ilimitada do trabalho, da produção e da concorrência, do comércio e das transações. Automàticamente, as leis de ordem econômica, deixadas a seu livre exercício, produziriam efeitos favoráveis à prosperidade material da sociedade e ao bem geral dos indivíduos. Daí o nome de liberalismo econômico, dado a estas doutrinas.

O êrro fundamental do liberalismo econômico consiste na *confusão entre a lei física e a lei moral.* Que haja "leis econômicas" inevitáveis, é certo. Mas estas constituem apenas fatos, como os da natureza, e não se segue daí que o homem não deva intervir no seu processo, assim como intervém na trama das fôrças naturais para orientá-las em seu favor. O homem, como um ser moral, é superior à natureza e compete a êle fazê-la servir a seus fins morais.

Por outro lado, *a liberdade de fazer e de agir não é um absoluto*, e está limitada pela justiça e pelos direitos alheios. Deixada a si mesma, sem contrôle, nem contrapêso, ela só poderia gerar a iniqüidade e a anarquia. O direito do mais fraco ficaria constantemente sacrificado; em nome da liberdade instaurar-se-ia um regime de arbitrariedade e de fôrça. O liberalismo é, na realidade, responsável em grande parte pelos atuais transtornos sociais e pela anarquia econômica em que se debate o mundo contemporâneo.

e) *A liberdade do trabalho.* O liberalismo não assegura, pois, na realidade, senão a liberdade do capital, mas torna o trabalho servil. A expressão "mercadoria de trabalho", tão

empregada hoje, caracteriza bem um regime em que o trabalho, tratado como mercadoria, deve obedecer à lei do mais forte, sob pena de ser excluído do "mercado". *Não haverá verdadeira liberdade de trabalho senão quando fôr restabelecida uma igualdade suficiente entre o empregador e o trabalhador.* O sistema de contrato coletivo, contribui, de certa forma, para assegurar esta igualdade, mas de uma maneira excessivamente mecânica. A solução racional parece consistir na instauração de um *regime comunitário*, em que os instrumentos de trabalho sejam propriedade comum da profissão organizada. A judiciosa administração coletiva dos instrumentos de trabalho terá como conseqüência suprimir a anarquia da produção, e, em conseqüência, garantir aos operários o direito ao trabalho, e, aos chefes de emprêsa, o exercício livre de suas faculdades criadoras, uma vez que o regime liberal fêz dêles, juntamente com os operários, servidores do dinheiro e escravos do lucro.

Êste regime, como se vê, seria completamente diferente do regime coletivista que, transferindo ao Estado os instrumentos da produção (sob forma de "nacionalizações"), acentua a escravidão proletária e ora fornece ao Estado os meios de exercer a mais impiedosa das tiranias, — ora o submete (pela greve dos serviços públicos) a pressões que comprometem sua independência.

303 **3. A questão da propriedade.** — Os abusos do regime capitalista (acúmulo de riquezas ou o que represente riqueza) por um pequeno número de proprietários (concorrência desenfreada que provoca os baixos salários e o desemprêgo, etc.), induziram os teóricos socialistas (KARL MARX, PROUD'HON, LASSALE, GUESDE, etc.) a considerar ora a propriedade privada, ora simplesmente o regime atual da propriedade privada, como sendo as causas das doenças que sofrem as sociedades modernas. *De fato, a palavra socialismo envolve concepções muito diversas entre si, e que vão do comunismo ou do coletivismo ao simples socialismo de Estado.*

a) *O coletivismo comunista* é a forma mais radical do socialismo. *Condena tôda espécie de propriedade privada* e quer que todos os bens se tornem comuns de forma que cada

um possa abastecer-se conforme suas necessidades, mas não mais, de todos os bens que lhe são necessários.

Esta é a teoria. *Na realidade, um tal comunismo nunca existiu e não seria viável,* nas condições comuns da humanidade, porque suporia entre os membros mais ativos da comunidade um tal espírito de abnegação em favor dos membros menos ativos ou improdutivos (por preguiça ou incapacidade física), que o heroísmo tornar-se-ia a regra geral de uma comunidade tal.

O comunismo, a despeito de seus princípios, tende, portanto, para formas menos radicais e, em particular, para o socialismo do Estado. Cada vez que se tentou aplicá-lo, quer parcialmente, sob a forma coletivista (como na Rússia soviética, de 1917 a 1920), produziu tais desordens (dissipação, fome e miséria universal, anarquia, dissolução da família, etc.), que foi preciso renunciar a êle, tão ràpidamente possível, e recorrer ao despotismo mais tirânico, sob pena de ver soçobrar a sociedade numa completa e irremediável ruína.

b) *O socialismo de Estado.* Chama-se assim a *concepção social que atribui ao Estado a propriedade ou o contrôle direto das grandes emprêsas de interêsse público* (correios, estradas de ferro, estradas, armamentos, etc.), *das grandes indústrias, fumo, minas, etc., e dos organismos de crédito e de seguro.*

Em geral, esta forma do socialismo reconhece a legitimidade e a necessidade da propriedade privada, mas quer regular estritamente as suas modalidades, de forma a *impedir,* inicialmente, a *constituição de fortunas muito grandes,* pela supressão da herança, pelo menos em linha colateral, e a limitação estrita da herança em linha direta, por impostos progressivos sôbre a fortuna adquirida, etc. — depois, de forma a *estender a todos o benefício da propriedade privada, baseada ùnicamente no trabalho.*

304 4. A propriedade privada é de direito natural.

a) *O princípio.* O direito de propriedade privada resulta da própria natureza do homem e se manifesta pela inclinação inata a se apropriar das coisas. *A propriedade privada* é, com efeito, *necessária ao indivíduo,* para assegurar

sua subsistência de uma forma regular e estável, — ao *pai de família*, para educar seus filhos e fornecer-lhes os meios de proverem por si mesmos a sua subsistência, — *ao homem como pessoa*, quer dizer, como indivíduo racional e livre, para assegurar sua independência real em relação ao próximo — enfim, ao *cidadão*, que só é estimulado ao trabalho de uma maneira ativa e perseverante, na medida em que se pode beneficiar pessoalmente dos frutos de seu trabalho.

b) *O papel do Estado.* Segue-se dêste princípio que o *Estado não pode intentar suprimir a propriedade individual*, mas ao contrário deve favorecer o acesso do maior número possível de cidadãos à propriedade privada, garantia de segurança, de liberdade e de dignidade — *contanto que*, por outro lado, *venha regular as modalidades de acesso à propriedade, fixar-lhes as condições de uso e prevenir e reprimir os abusos.*

c) *Erros do socialismo.* O *comunismo* e o *coletivismo* vão, evidentemente, contra as exigências do direito natural, contra as tendências mais profundas da natureza humana e, por conseguinte. contra o bem dos indivíduos e da sociedade.

Quanto ao *socialismo de Estado*, se não é tão nocivo, devido às atenuantes que traz ao princípio coletivista, comporta, entretanto, graves inconvenientes. Primeiramente, inspira-se em *idéias materialistas* e professa, erradamente, que a sociedade não exige, para ser perfeita, senão transformações de ordem econômica. O vício e a virtude, a saúde pública e a arte, na sua concepção, são rigorosamente funções do Estado econômico, como se a primeira fonte de desordem social não fôsse o egoísmo e o desejo de gozar, isto é, fatôres de natureza moral. — Por outro lado, o socialismo se baseia numa *teoria errônea do valor econômico*, que discutimos acima (301), e que leva a menosprezar o papel e os direitos do capital, quer dizer, dos frutos economizados e acumulados do trabalho. — Além disso, transformando a maior parte dos trabalhadores em funcionários, o *Estado-Patrão*, tão caro ao socialismo *encarregar-se-ia de tarefas de extrema complexidade*, que não está apto a cumprir, e *suprimiria um dos fatôres mais eficazes da produção, que é o interêsse pessoal do trabalhador.* Enfim. um tal Estado se exporia, *no caso de*

conflito com a enorme massa de assalariados que emprega, ao perigo de ver gravemente comprometida a marcha regular dos serviços públicos, e das indústrias essenciais à vida econômica do país.

d) *Situações que justificam a propriedade coletiva.* As observações que precedem não significam que a propriedade coletiva deva ser excluída em todos os casos, e sob todos os aspectos. Com efeito, a propriedade coletiva é muito extensa (reservas florestais, terrenos da União, edifícios públicos, etc.). De direito, ela é uma necessidade, e, como tal, favorável ao bem comum.

Por um lado, parece normal que o Estado reserve a si o contrôle dos grandes meios de produção e de crédito (minas, transportes, comunicações, bancos), que conferem um poderio econômico tão extenso que poderiam, deixados, sem restrição, nas mãos de pessoas privadas, tornar-se um perigo para o bem público. Mas parece que no regime da *estatização* (propriedade pura e simples e gestão direta do Estado) deveria ser preferido um *regime de propriedade coletiva privada controlada pelo Estado.* A propriedade coletiva pública deveria permanecer como exceção.

Por outro lado, para as outras emprêsas, a participação dos trabalhadores na sua gestão levaria a generalizar um *regime de propriedade coletiva privada das emprêsas*, que seria, sob muitos aspectos, favorável à prosperidade e à paz públicas. Com efeito, a inferioridade efetiva da propriedade coletiva poderia ser grandemente atenuada e mesmo suprimida, nas pequenas emprêsas, em que o bem comum a todos é tão fàcilmente sentido como o bem de cada um, e nas emprêsas mais importantes seria compensado pelo crescimento do *valor humano* do trabalho e da dignidade do trabalhador, subtraído a partir de então aos restos de servidão que as grandes explorações capitalistas continuam a fazer pesar sôbre êle.

5. O regime corporativo. — É a organização corporativa a única que pode permitir resolver os problemas econômicos e sociais que se apresentam hoje de uma forma particularmente acentuada, sem recorrer às soluções socialistas, que só poderiam agravar o mal, ou, em todo caso, substituir por outros males aquêles que elas pretendem curar.

a) *Natureza da corporação.* Designa-se pelo nome de regime corporativo, segundo a definição do marquês de LA TOUR DU PIN, uma *organização da sociedade num corpo profissional, que, em lugar da liberdade ilimitada do trabalho e do capital, e da concorrência desenfreada que daí resulta, enunciam regras variáveis, ditadas pelos próprios corpos profissionais, no interêsse da segurança e da integridade funcional.*

As corporações são, portanto, instituições que, inseridas orgânicamente no corpo social, e repousando na liberdade e na responsabilidade pessoais dos interessados, conquistam e asseguram com a sanção e a proteção do Estado, a gestão do bem comum de cada ramo econômico da nação, e, por isto, harmoniza e salvaguarda os grandes interêsses, materiais e morais, da comunidade, formada por membros (trabalhadores, empregados e patrões) de diferentes ofícios, profissões e indústrias que fazem parte do mesmo ramo da produção econômica ou que a èles estão ligados.

b) *O fator moral.* Cumpre, finalmente, observar que a solução do problema social não reside apenas numa organização mais racional e mais justa — por meio das organizações corporativas — da produção e da distribuição de riquezas, mas também, e acima de tudo, *no progresso moral dos cidadãos,* único capaz de vencer o egoísmo, que é a fonte dos males de que sofre a sociedade.

§ 4. A VIDA POLÍTICA

305 1. Noção de poder civil. — ***O poder civil é o poder moral e independente na função de ordenar os atos dos cidadãos para o bem comum da sociedade.***

a) *Poder moral.* Com efeito, *a autoridade civil* é um poder moral e não uma fôrça física, *porque tem sua origem na razão,* e deve sempre apoiar-se na razão. Donde, é confundir a autoridade com a violência, e o dever com o arbítrio, colocar o poder quer na lei do número, quer nas mãos de um só.

b) *Poder independente na sua função,* ou seja, que não está submetido a nenhum poder do mesmo gênero. Mas êste poder pode estar submetido e, de fato, está sempre submetido a um

poder superior: deve, com efeito, obedecer à lei moral, e, na exata medida, à autoridade especìficamente moral.

306 2. **Estado, Nação, Pátria.** — Estas três palavras não são rigorosamente sinônimas. Designam, com efeito, realidades que podem ser materialmente idênticas, mas que não o são necessàriamente, nem sempre.

a) *O Estado* resulta de um agrupamento de famílias submetidas a leis comuns, sob um *govêrno autônomo,* que vivam num *território próprio e independente.* Êste é o aspecto material do Estado. Num sentido mais formal, o *Estado* designará o próprio govêrno e a *sede do poder político,* assim como os serviços gerais necessários ao govêrno do país.

b) *A Nação* representa, antes, uma *unidade moral resultante da comunidade de raças, ou, pelo menos, de tradições, costumes e línguas.* Nações diversas podem formar em conjunto um só Estado, que tende geralmente ao federalismo, para garantir melhor a cada nacionalidade o respeito e a manutenção daquilo que a caracteriza.

c) *A Pátria,* etimològicamente *terra paterna,* terra onde dormem os mortos, é a nação considerada como uma *grande família,* que se enraíza na distância das idades passadas e se prolonga para o futuro, e cujos membros estão ligados entre si por laços especiais de afeto mútuo e solidariedade.

3. **Origem do poder.** — Tôda autoridade vem de Deus. A sociedade civil é natural em sua origem e em sua natureza, como já mostramos acima. Se bem que numerosas sociedades particulares sejam formadas pela livre associação de seus primeiros membros, como o estado social é necessário ao homem, as sociedades assim formadas não são menos naturais nem menos amadas por Deus. Portanto, *a autoridade,* sem a qual não há sociedade, *origina-se sempre de Deus, como sua fonte primeira.*

4. **Funções essenciais do poder civil.** — O poder civil exerce três tipos de funções: estabelece leis (*Poder Legislativo*), ordena e dirige a sua execução (*Poder Executivo*) — julga os diversos delitos (*Poder Judiciário*).

307 5. As diferentes formas do poder civil.

a) *As formas-tipos de govêrno.* Costumam-se distinguir três formas-tipos de govêrno: o tipo *monárquico*, quando o poder reside numa única pessoa, — o tipo *aristocrático*, quando a autoridade é exercída em comum por várias pessoas, — e o tipo *democrático*, quando o poder é exercido pelo próprio povo, seja direta, seja indiretamente, por intermédio de seus representantes.

b) *As formas mistas.* O poder civil é, na maioria das vêzes, de natureza mista, quer dizer, comporta uma *combinação mais ou menos equilibrada das três formas-tipos*: certas constituições monárquicas são verdadeiras democracias ("o rei reina, mas não governa") ; constituições democráticas admitem, sob formas diversas, uma parte da aristocracia (câmaras dos lordes ou dos pares, senadores vitalícios, etc.) ; outras democracias se aproximam da monarquia eletiva.

c) *As ditaduras.* A ditadura antiga consistia em colocar nas mãos de um homem todos os podêres do Estado, *por um período limitado* e no interêsse da salvação pública. A ditadura moderna é um *sistema político em que o poder absoluto é delegado por tôda a vida a um só homem, como representante de um partido ou de uma classe,* que se consideram como únicos qualificados para assegurar a prosperidade do Estado. A maior parte destas ditaduras tendem ao *totalitarismo*.

A tendência totalitária não é, aliás, estranha a certas democracias, onde as maiorias se tornam, pelo desprêzo do direito, verdadeiros instrumentos de tirania.

ART. IV. *A VIDA INTERNACIONAL*

308 1. A sociedade internacional.

a) *As relações internacionais.* As diferentes sociedades políticas, organizadas em Estados, são perfeitas sociedades. Mas não se segue daí que possam viver isoladas umas das outras. O isolamento não seria compatível com seu interêsse nem com seu dever. Os diversos Estados são levados, com efeito, a manter relações comerciais e culturais que criam tôda

uma *rêde cerrada e complexa de obrigações recíprocas, reguladas e garantidas pelo direito internacional, público e privado* (direito das gentes).

Além disso, a autonomia dos Estados não é absoluta, ao contrário do que pretendem as concepções nacionalistas do Estado. Com efeito, os Estados se acham, inicialmente, submetidos como tais, *à moral internacional,* que impõe o respeito de sua independência mútua, a observação dos tratados, e garante, ao mesmo tempo, para os Estados que seriam objeto de agressão injusta, o direito de serem protegidos, ajudados e defendidos pelos outros Estados, igualmente interessados em manter a justiça entre as nações. — Por outro lado, e pela mesma razão, há um *bem internacional,* que é o da comunidade humana em tôda a sua extensão, cujas diversas sociedades políticas estão solidárias e exigem uma autoridade superior aos Estados, se bem que essa autoridade não esteja ainda reconhecida universalmente, nem suficientemente organizada.

b) *A organização internacional.* A Liga das Nações (criada em 1919), nasceu do sentimento de solidariedade dos Estados e de sua subordinação ao bem internacional, e, também, pràticamente, do desejo de regular os conflitos eventuais por outros meios que não a guerra, em particular pela arbitragem, quer dizer, *do desejo de colocar daí por diante o direito em lugar da fôrça, nas relações internacionais.*

A idéia da Liga das Nações estava, portanto, conforme às exigências da moral internacional. Mas não pôde ter completa eficácia, por não haver incluído na organização de Genebra o conjunto dos grandes Estados e, sobretudo, por não ter podido dispor de uma fôrça capaz de fazer executar suas decisões.

c) *O futuro.* Mesmo em meio ao maior conflito que o mundo já conheceu, nada impede que se olhe o futuro com a confiança que os homens almejam, enfim, que se procure o processo eficaz de *substituir o reino da fôrça pelo reino do direito.* Levando em conta as múltiplas tentativas de organização internacional do passado, o Papa Pio XII propôs ao mundo, na véspera de Natal de 1939, sete princípios que definem as condições pelas quais se poderia restabelecer e manter a paz no mundo. Êstes princípios são os seguintes:

I — Direito de tôdas as nações, grandes e pequenas, à vida e à independência. — II — Redução dos armamentos e precauções contra os abusos da fôrça material. — III — Reconstituição das instituições internacionais, levando em conta as experiências que revelaram lacunas ou insucesso. — IV — Criação de instituições jurídicas destinadas a garantir a execução das convenções internacionais; — e, em caso de reconhecida necessidade, revê-las e corrigi-las. — V — Tomar em consideração as necessidades efetivas e justos anseios dos povos, assim como das minorias étnicas. — VI — Revisão justa e sábia dos tratados, e procura, pelos caminhos pacíficos, de um acôrdo amigável, nos pontos em que fôr necessário. — VII — Restauração nos costumes públicos do sentido de responsabilidade e de justiça social..

309. 2. A colonização.

a) *Legitimidade da colonização.* O direito de colonização se baseia no *interêsse que pode ter para o bem geral da humanidade a valorização dos territórios que os selvícolas são incapazes de explorar; — no dever de caridade, que incumbe às sociedades civilizadas,* de fazer penetrar, nos países material e moralmente inferiores, os benefícios da civilização.

b) *Condições morais da colonização.* Para que a colonização seja justa, o *país colonizador deve respeitar os direitos materiais e morais do povo colonizado,* evitando ao máximo recorrer, no ato de colonização, a meios violentos e bárbaros, — deve abster-se, portanto, *de explorar para seu lucro exclusivo os recursos do país,* e transformar em escravos, pela prática do trabalho forçado, os nativos colonizados, — deve, por outro lado, *ocupar-se em elevar o nível moral dos selvícolas,* favorecendo, pelas escolas, pelas instituições técnicas, o acesso do maior número a um nível superior de cultura, — deve, finalmente, conceder ao povo colonizado, desde que seja possível, uma parte na administração e no govêrno de seu próprio país, com o propósito de *prepará-lo para a emancipação e a autonomia,* quando o exercício de uma tutela econômica e política se tornar inútil.

ART. V. *A SOCIEDADE RELIGIOSA*

§ 1. NECESSIDADE SOCIAL DA RELIGIÃO

310. 1. **A sociedade religiosa é natural ao homem.** — O homem, com efeito, tem deveres para com Deus, que são os seus primeiros deveres e que êle não poderá cumprir senão como membro de uma sociedade religiosa. Esta tem por objeto o culto exterior, a oração pública, assim como a perfeição moral dos homens, e, por fim, sua salvação eterna. Mesmo que não tivessem uma revelação e uma religião sobrenatural, os homens deveriam reunir-se num corpo religioso mais ou menos distinto do corpo político.

2. **A sociedade religiosa é uma verdadeira sociedade.** — Ela é, com efeito, composta de homens, e não de espíritos. É exterior, visível e perfeita, porque tem todos os órgãos essenciais a uma sociedade completa: poder de legislar, de administrar, de julgar.

3. **Independência do poder religioso.** — Esta independência decorre da própria natureza do poder religioso. Pelo seu próprio fim êle é superior a todos os podêres civis; não pode, pois, de maneira alguma, depender dêles, e são êles que, nos limites que vamos apontar, dêle dependem.

Por conseguinte, a sociedade religiosa pode, com tôda a independência, ensinar, instituir ordens e congregações, possuir bens temporais necessários ao exercício do culto e de suas outras funções sociais.

§ 2. RELAÇÕES COM O PODER CIVIL

311 1. **A união dos dois podêres é natural e desejável.** — Se a subordinação dos fins impõe ao poder civil trabalhar pelo bem moral dos seus membros, como poderia fazê-lo melhor, senão colaborando com o poder religioso e favorecendo suas iniciativas, proporcionando-lhes proteção e respeito?

2. **O poder civil está indiretamente subordinado ao poder religioso.** — Com efeito, o fim temporal da atividade humana está subordinado ao fim espiritual da felicidade na outra vida. Para ajudar o homem a atingir cada um de seus fins,

Deus instituiu *duas sociedades distintas*, a sociedade civil e a sociedade religiosa. Mas a própria ordem dos fins e sua subordinação essencial determina uma *ordem de dependência entre as duas sociedades*, encarregadas de velar pela felicidade do homem.

a) *Nas questões puramente temporais* (trabalhos públicos, organização dos transportes, etc.), o poder civil é independente.

b) *Nas questões puramente espirituais*, o poder civil não deve intervir e o poder religioso governa com absoluta soberania.

c) *Nas questões mistas* (legislação familiar, organização do trabalho, etc.), que põem em jôgo interêsses a um tempo espirituais e temporais, o poder civil acha-se *indiretamente* dependente do poder religioso, enquanto as providências temporais que tomar tiverem repercussões morais e espirituais.

*

* *

312 *Assim termina o estudo da Filosofia, que agora vemos que é, não apenas uma ciência, mas também sabedoria, uma vez que, considerando as causas mais altas do real e os princípios absolutamente primeiros de todo o saber, domina de certa maneira tôdas as outras ciências, unificando-as e dirigindo-as para seu supremo fim comum.*

Mas esta sabedoria metafísica, se obedece a seu próprio dinamismo, aspira a ultrapassar-se a si mesma, e experimenta, dêste ponto de vista, um sentimento de frustração. Sòmente a Teologia poderá satisfazer esta inquietude, não em continuidade ao objeto da Filosofia, mas como efeito de uma luz superabundante e supereminente, que é a da Revelação divina.

A filosofia cristã *é pròpriamente aquela que, permanecendo constante e estritamente submetida ao critério da evidência racional, admite e evoca êsse confôrto subjetivo da inteligência que resulta da virtude infusa da fé, que, confirmando de cima as certezas racionais fundamentais, lhes confere uma luz e uma fôrça particulares, e ilumina, em benefício da razão filosófica, todo o campo do saber.*

APÊNDICE

LEITURAS

Indicamos aqui algumas obras, entre as mais úteis para consulta no que concerne às diferentes partes da Filosofia, e da História da Filosofia. As obras pròpriamente escolares estão marcadas com um asterisco. O conjunto destas obras, a que convém acrescentar os textos originais dos grandes filósofos, é suficiente para formar uma biblioteca para a classe de Filosofia.

I. INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

*J. MARATAIN, *Introduction à la philosophie*, Paris, 1920.
*E. BAUDIN, *Introduction générale à la philosophie*, Paris, 1927.
L. OLLE-LAPRUNE, *Le prix de la vie*, Paris, 1894. (Tradução espanhola).

II. LÓGICA

*R. JOLIVET, *Traité de philosophie*, t. I. *Logique*, Lyon-Paris, 1939.
*D. MERCIER, *Logique*, Paris, (Trad. esp.).
*J. MARITAIN, *Eléments de philosophie*. II. *Petite logique*, Paris, 1923.
*A. LALANDE, *Lectures sur la philosophie des sciences*, Paris, 1919.
*E. BAUDIN, *Précis de logique das sciences*, Paris, 1938.

III. COSMOLOGIA

*D. NYS, *Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, Louvain.
D. NYS, *La nature de l'espace d'aprés les théories modernes depuis Descartes*, Louvain, 1908.
R. LE MASSON, *Philosophie des nombres*, Paris, 1932.
A. FARGES, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, Paris.
P. DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris, 1924.
J. CHEVALIER, *L'habitude*, Paris, 1929.
J. VIALLETON, *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, Paris, 1929.
H. COLIN, *De la matière à la vie*, Paris, 1926.
L. CUÉNOT, *Invention et finalité en biologie*, Paris, 1941.

IV. PSICOLOGIA

*SÃO TOMÁS, *Suma teológica*, p. 1.ª, questões 74-83 (A alma humana), qu. 84-89 (O pensamento humano). (Trad. brasileira).
*R. JOLIVET, *Traité de philosophie*, t. II. *Psychologie*, Lyon-Paris, 1940.
M. BUYTENDIJK, *Psychologie des animaux*, Paris, 1928.

*E. BAUDIN, *Psychologie*, Paris.
*J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de psychologie expérimentale*, Paris, 1926.
*W. JAMES, *Précis de psychologie*, Paris, 1929. (Trad. esp.).
*D. MERCIER, *Psychologie*, Paris. (Trad. esp.).
Y. SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, 1934.
R. JOLIVET, *L'intuition intellectuelle*, Paris, 1934.
E. PEILLAUBE, *Caractère et personnalité*, Paris, 1935.
H. DEHOVE, *Mélanges psychologiques*, Paris, 1931.

V. CRÍTICA DO CONHECIMENTO

J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, Paris, 1929.
J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932. (Trad. esp.).
R. JOLIVET, *Traité de philosophie*, t. III, *Métaphysique*, Lyon-Paris, 1941.
R. JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, Paris, 1936. (Trad. esp.).
E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui. (Trad. esp.).
A. FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris, 1936.
H. DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste*, Lille, 1907.

VI. METAFÍSICA GERAL

R. JOLIVET, *Traité de philosophie*, t. III, *Métaphysique*.
J. WERBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, Paris, 1927.
*A. VALENSIN, *A travers la métaphysique*, Paris.
*J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, Paris, Téqui. (Trad. esp.).
A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928. (Trad. esp.).

VII. TEODICÉIA

*SÃO TOMÁS, *Suma teológica*, *Tratado de Deus* (parte 1.a, q. 1 a 26).
*R. JOLIVET, *Traité de philosophie*, t. III. *Métaphysique*.
A.-D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1905.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les perfections divines*, Paris, 1936.
E. RABEAU, *Dieu, son existence, sa providence*, Paris, 1933.
R. JOLIVET, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon, Paris, 1932.
P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1927.
A. ANGEL, *Dieu, accessible à la raison*, Lyon-Paris, 1941.

VIII. FILOSOFIA DA ARTE

J. MARITAIN, *Arte e escolástica*, Paris, 1927. (Trad. esp.).
H. BERGSON, *Le rire*, Paris, 1900. (Trad. esp.).
H. DELACROIX, *Psychologie de l'art*, Paris 1927. (Trad. esp.).
E. DE BRUYNE, *Esquisse d'une philosophie de l'art*, Bruxelles, 1930.
H. BREMOND, *Prière et poésie*, Paris, (Trad. esp.).
M. DE WULF, *L'oeuvre d'art et la beauté*, Louvain, 1920.

IX. MORAL

*SÃO TOMÁS, *Suma teológica*, *A beatitude* (Ia.-IIae., qu. 1-5); *Os atos humanos* (Ia.-IIae., qu. 6-21); *A lei* (Ia.-IIae., qu. 90-97).
*R. JOLIVET, *Traité de philosophie*, t. IV, *Morale*, Lyon-Paris, 1942.
A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de Saint Thomas*, Paris, 1942.
E. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin* (Les moralistes chrétiens), Paris, 1927.

*E. BAUDIN, *Morale*, Paris, 1936.
ED. THAMIRY, *Morale individuelle*, Paris, 1935.
D'HULST, *Conférences de Notre-Dame de Paris.*
*SCWALM, *Leçons de philosophie sociale*, Paris, 1910.
J. VIALATOUX, *Philosophie économique*, Paris, 1933.
J. HAESSLE, *Le travail*, Paris, 1933.
A. VALENSIN, *Cours de droit naturel*, Paris, 1922.
LA TOUR DU PIN, *Vers un ordre social chrétien*, Paris, 1909.
GOETS-BRIEF, *Le prolétariat industriel*, Paris.
M. BLONDEL, *Textes et commentaires*, par A. Valensin e Y. de Montcheuil, Paris, 1934.
LEÃO XIII, Encíclica *Rerum novarum*, 1891.
PIO XI, Encíclica *Quadragésimo ano*, 1931.

X. HISTÓRIA DA FILOSOFIA

F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, 1937.
D. BARBEDETTE, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1938.
J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919 (Trad. esp.).
A.-J. FESTUGIÈRE, *Socrate*, Paris, 1934.
L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935.
A. DIES, *Platon*, Paris, 1930.
M.-D. ROLLAND-GOSSELIN, *Aristote*, Paris, 1928.
CL. PIAT, *Aristote*, Paris, 1912.
BL. ROMEYER, *Histoire de la philosophie chrétienne, des origines à Descartes*, Paris, 1937.
CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1920.
R. JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits*, Paris, 1934.
R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre pensée grecque et pensée chrétienne*, Paris, 1931.
E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932 (Trad. esp.).
E. GILSON, *Le thomisme, introduction au sistème de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1927. (Trad. esp.).
P. VIGNAUX, *La pensée au Moyen Age*, Paris, 1938.
J. SOULHIE, *La philosophie chrétienne, de Descartes à nos jours*, Paris, 1934.
*J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, t. I, *De la Renaissance à Kant*, Louvain, 1933.
J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, Paris, 1932 (Trad. esp.).
J. CHEVALIER, *Descartes, Pascal*, 2 vols., Paris, 1921-1922.
E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris (Trad. esp.).
J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926.
M. T.-L. PENIDO, *Dieu dans le bergsonisme*, Paris, 1934.
R. JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme*, Lyon-Paris, 1931.
AUG. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, Paris, 1934.
R. VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936.

ÍNDICE DOS NOMES PRÓPRIOS

O número em grifo colocado entre parênteses após cada nome remete aos números marginais do Quadro histórico. — Os outros números remetem aos números marginais do Curso.

QUADRO HISTÓRICO DAS ESCOLAS DE FILOSOFIA

Podem-se distinguir três grandes períodos: a Antiguidade, — a Idade Média, — a Época Moderna. (Os nomes em grifo indicam os filósofos chefes de escola ou os filósofos que exerceram uma influência preponderante.)

I. A ANTIGUIDADE

Na Antiguidade, distinguimos: a filosofia grega e a filosofia romana.

A. Filosofia grega

	Datas	*Filósofos*	*Escolas e doutrinas*
1 Pré-socráticos (1)	640-546	*Tales de Mileto* (Jônicos)	Físicos, que procuram o primeiro princípio (ou matéria primeira das coisas).
	576-480	*Heráclito* de Éfeso	O real é puro vir a ser.
	570-496	*Pitágoras*	O real se reduz a números ou combinações de números.
	549-420	*Parmênides* de Eléia	O vir a ser é pura aparência: o ser é imóvel. (Panteísmo).
	490- ?	Zenão de Eléia	
2	460-371	*Demócrito*	Atomismo. Materialismo.
	500-428	Anaxágoras	Espiritualismo. (O mundo é governado por uma inteligência).
	480-411	*Protágoras*	Sofística: ceticismo; fenomenismo.
	485-380	Górgias	——
	por 491	Cálicles	O direito deriva da fôrça.
3 Socráticos	470-399	*Sócrates*	Ensina o método da filosofia e da virtude.
	435- ?	Aristipo de Cirene	Hedonismo.
	440- ?	Antístenes	Fundador da Escola cínica.
	430-347	*Platão*	Realismo ontológico. (Teoria das idéias).
	384-322	*Aristóteles*	Realismo moderado. (Teoria do conceito).

(1) A maior parte das datas dos pré-socráticos são apenas aproximativas.

	Datas	*Filósofos*	*Escolas e doutrinas*
4	360-270	*Pirro*	Ceticismo universal.
Pré-socráticos	340-264	*Zenão* de Citium	Estoicismo.
	341-269	*Epicuro*	Materialismo. Moral do prazer (ataraxia).
	214-129	*Carnéadas*	Nova-Academia: probabilismo.
	330-270	Euclides de Alexandria	Funda a geometria.
	287-212	Arquimedes	Ciência experimental.

B. Filosofia romana

5	95-520	Lucrécio	Atomismo. Materialismo. (Sistema de Epicuro.)
	106-44	Cícero	Ecletismo. (Probabilismo.)
	? -125	*Epíteto*	Estoicismo.
	após 170 d.C.	Sexto Empírico	Ceticismo. Fenomenismo.
	205-270	*Plotino*	Neoplatonismo. (Panteísmo emanatista.)
	205-174	Manés	Maniqueísmo (dualismo).
	354-430	*S. Agostinho* (1)	Neoplatonismo cristão.

(1) No período romano, que termina em 430 (ano da tomada de Roma por Alarico), e até a época do renascimento carolíngeo, seria conveniente distinguir a filosofia dos Padres da Igreja (*filosofia patrística*). O maior nome é então o de SANTO AGOSTINHO. Mas, seria necessário citar ainda CLEMENTE DE ALEXANDRIA (150-116), ORIGENES (185-223), TERTULIANO (160-223), o PSEUDO-DENIS o AREOPAGITA (século V), BOÉCIO (470-525).

II. A IDADE MÉDIA

A Idade Média é a época da filosofia escolástica, na história, de que se podem distinguir o período de formação, — o apogeu, — a decadência.

A. Formação da Escolástica

	Datas	Filósofos	Escolas e doutrinas
Árabes e Judeus	980-1037	Avicena	Aristotelismo.
	1126-1198	*Averroes*	Averroísmo. (Panteísmo emanatista.)
	1135-1204	Maimônides	Sincretismo de aristotelismo e judaísmo.
Cristãos	810-875	Scoto Erígena	Neoplatonismo.
	1050-1120	*Roscelino*	Nominalismo.
	1079-1142	Abelardo	Conceptualismo.
	1033-1109	S. Anselmo	Realismo moderado.

B. Apogeu da Escolástica

Datas	Filósofos	Escolas e doutrinas
1206-1280	S. Alberto o Grande	Aristotelismo.
1225-1274	*S. Tomás*	Síntese cristã do aristotelismo e do agostinismo.
1221-1274	*S. Boaventura*	Agostinismo.
? -1283	Siger de Brabant	Averroísmo.
1265-1306	*Duns Scoto*	Voluntarismo.

C. Declínio da Escolástica

Datas	Filósofos	Escolas e doutrinas
? -1322	Pedro Auriol	Empirismo.
1295-1350	Ocam	Nominalismo.
por 1360	Nicolau de Autricourt	——
1260-1327	*Eckart*	Misticismo neoplatônico.
? -1464	Nicolau de Cusa	Neoplatonismo.

III. ÉPOCA MODERNA

	Datas	*Filósofos*	*Escolas e doutrinas*
8	? -1588	B. Telésio	Aristotelismo. Naturalismo.
	1548-1600	G. Bruno	Averroísmo.
Séculos	1533-1592	Montaigne	Ceticismo.
XV-XVI	1548-1617	*Suárez*	Ecletismo neotomista.
séc. XVII	1561-1626	Fr. Bacon	Empirismo.
	1588-1679	Hobbes	—
	1632-1704	Locke	—
	1623-1662	*Pascal*	Filosofia religiosa.
	1613-1680	La Rochefoucould	(Máximas morais.)
9	1596-1650	*Descartes*	Cartesianismo. (Idealismo.)
	1632-1677	*Spinoza*	Panteísmo.
	1638-1715	*Malebranche*	Ontologismo.
	1646-1716	*Leibniz*	Ecletismo idealista.
10	1627-1704	*Newton*	Filosofia científica.
séc. XVIII	1685-1753	*Berkeley*	Imaterialismo.
	1647-1706	Bayle	Ceticismo.
	1715-1780	Condillac	Empirismo sensualista.
	1711-1776	*Hume*	Fenomenismo. Associacionismo.
11	1709-1751	La Mettrie	Materialismo.
	1715-1771	Helvetius	—
	1694-1747	Hutcheson	Moral da benevolência.
	1723-1790	Adam Smith	Liberalismo econômico.
	1694-1774	Quesnay	—
	1767-1832	Say	—
	1689-1755	Montesquieu	Filosofia do direito.
	1712-1778	*J.-J. Rousseau*	Teoria do Contrato social.
	1743-1794		Teoria do progresso indefinido.
		Condorcet	—
	1724-1804	*Kant*	Criticismo. (Idealismo transcendental.)
12	1762-1814	*Fichte*	Idealismo panteístico.
séc. XIX e	1775-1854	Schelling	—
séc. XX	1770-1834	*Hegel*	—
	1801-1852	Gioberti	Ontologismo.
	1797-1855	Rosmini	—
	1788-1860	*Schopenhauer*	Pessimismo.
	1776-1841	Herbart	Intelectualismo.
	1817-1881	Lotze	—
	1815-1903	*Renouvier*	Neocriticismo.

	Datas	Filósofos	Escolas e doutrinas
	1832-1919	*Lachelier*	Idealismo.
13	1754-1821	J. de Maistre	Tradicionalismo.
	1754-1840	de Bonald	——
	1782-1854	*Lammenais*	——
	1797-1863	A. de Vigny	Estoicismo. Moral da honra.
	1775-1836	Ampère	Filosofia das ciências.
	1766-1824	*Maine de Biran*	Psicologia espiritualista.
	1792-1867	Cousin	Ecletismo.
14	1828-1875	Lange	Materialismo.
	1844-1900	Nietzsche	Imoralismo.
	1819-1900	Ruskin	Estética.
	1813-1878	Cl. Barnard	Método das ciências experimentais.
	1861-	*M. Blondel*	Filosofia da ação.
	1859-1940	*Bergson*	Filosofia da intuição.
15	1748-1832	Bentham	Empirismo.
	1806-1873	Stuart Mill	Utilitarismo.
	1820-1903	*Spencer*	Evolucionismo.
	1744-1829	*Lamarck*	Transformismo.
	1809-1882	*Darwin*	——
	1848-	de Vries	Mutacionismo.
16	1801-1850	Bastiat	Liberalismo econômico.
	1809-1865	Proud'hon	Socialismo.
	1808-1883	*Marx*	Comunismo.
	1825-1864	Lassalle	——
	1845-1922	Guesde	Socialismo.
	1806-1882	*Le Play*	Sociologia cristã.
	1834-1924	La Tour du Pin	——
17	1851-1925	Bourgeois	Solidarismo.
	1798-1857	*Comte*	Positivismo.
	1828-1893	Taine	Epifenomenismo.
	1858-1917	*Durkheim*	Positivismo sociológico.
	1857-1940	Lévy-Brühl	——
18	1801-1887	Fechner	Psicologia empírica.
	1832-1920	*Wundt*	——
	1842-1910	*W. James*	Pragmatismo.
	1839-1916	Ribot	Psicopatologia.
	1856-1940	*Freud*	Psicanálise.
	1854-1912	H. Poincaré	Pragmatismo científico.
	1882-	J. Maritain	Tomismo.

ÍNDICE ANALÍTICO

(Os números remetem aos números marginais)